BELLARMINO BAGATTI

ALLE ORIGINI DELLA CHIESA

I

LE COMUNITÀ GIUDEO-CRISTIANE

LIBRERIA EDITRICE VATICANA
CITTÀ DEL VATICANO

Realizzato
da
Democrito di Abdera
colui che il mondo a caso pone

PREFAZIONE

Avevamo appena finito di distendere la sintesi *Archeologia cristiana in Palestina* edita da Sansoni (Firenze 1962) quando vennero alla luce i nuovi apporti del "Dominus Flevit", di Nazaret, di Kh. Kilkisc e, più recentemente, di Cafarnao, e una laminella trovata dai Beduini nel deserto di Giuda.

Il P. Testa, Professore al nostro Studium Biblicum Franciscanum di Gerusalemme, discepolo del compianto Prof. Zolli, tentò di ritrovare lo sfondo storico-teologico di tali ritrovati nel volume *Simbolismo dei Giudeo-cristiani* (Gerusalemme 1962). Per conto nostro, in fraterna collaborazione con P. Testa, abbiamo condotto ricerche storiche, topografiche ed archeologiche in Palestina, Transgiordania, Siria, Asia Minore e a Roma allo scopo di inquadrare storicamente il movimento detto dei giudeo-cristiani.

Il presente volume vuol essere una sintesi delle ricerche fatte, più un punto di partenza che di arrivo per la fluidità del soggetto, in modo da porgere un aiuto agli archeologi, che si incontreranno in materiali assai diversi da quelli propagati nei libri. Siccome il lavoro si basa su testi letterari e su monumenti spesso ignoti, abbiamo creduto opportuno fare delle citazioni. Per le fonti letterarie sono indicate le sigle di uso ordinario – spiegate in fondo al volume – e per i monumenti sono poste le note alla fine del volume, per non appesantire troppo il testo. L'indicazione dei capitoli e dei paragrafi renderà facile la consultazione.

Questo studio era ultimato nel 1962 ma per varie ragioni fu pubblicato dalla Tipografia francescana di Gerusalemme solo nel 1965 nella traduzione francese di A. Storme. La stessa Tipografia pubblicò il volume in traduzione inglese di E. Hoade nel 1971. Nel 1975 fu pubblicata una traduzione portoghese di L. Garmus dalla Tipografia Vozes di Petropoli in Brasile. Ora, per interessa-

mento di Mons. Nolli, esce finalmente nella lingua in cui fu scritto.

Dal tempo in cui fu composto ad ora, vari altri studi sono venuti alla luce ma principalmente relativi ai testi. Di questi ne abbiamo tenuto conto pur lasciando intoccata la fisionomia del libro. Col binomio "giudeo-cristiano" qui viene inteso non solo le diverse sette ma anche l'ambiente a sfondo biblico anteriore al Concilio di Nicea (325).

CAPITOLO I

LE VARIE CHIESE GIUDEO-CRISTIANE

Nell'anno 58, circa venticinque anni dopo l'Ascensione del Signore, S. Paolo essendo venuto a Gerusalemme, per portare la colletta da lui fatta, raccontava le conversioni avvenute tra i gentili. Allora un membro autorevole della chiesa, probabilmente Giacomo, gli contrappose: "Vedi, fratello, quante migliaia di Giudei sono venuti alla fede, e tutti sono gelosamente attaccati alla Legge" (*Atti* 21,20).

Leggendo gli *Atti* possiamo renderci conto come avvenne la evoluzione numerica della chiesa. Infatti S. Luca descrive le principali tappe dello sviluppo in Gerusalemme. Dopo il discorso di S. Pietro il giorno di Pentecoste, verso l'anno 30-32, furono battezzati "circa 3.000 anime" (2,41); dopo il miracolo dello storpio, e, successivo discorso di S. Pietro, "molti di quelli che avevano udito il discorso credettero e il numero degli uomini fu di circa 5.000" (4,4).

Gli *Atti* ci danno anche un'idea dell'estensione territoriale delle varie comunità in Palestina e fuori di essa, quando raccontano le persecuzioni avvenute a Gerusalemme, che spinsero gli Apostoli e i discepoli ad allontanarsi dalla città, prendendo occasione di annunziare il Vangelo dov'erano fuggiti. La comunità di Gerusalemme, per qualche secolo rimase a capo del movimento; dopo divenne come una bandiera.

1. La chiesa madre di Gerusalemme

Nel primo tempo la chiesa madre attraversò un periodo di persecuzione da parte giudaica e più tardi, nel 70 e 135, subì la sorte degli altri centri ebrei travagliati dalle due guerre scatenate contro Roma.

Dopo il miracolo del paralitico, i sacerdoti, il capitano del tempio e i Sadducei, seccati che gli Apostoli insegnassero al popolo e annunziassero in Gesù la resurrezione dei morti, misero le mani addosso a loro cioè a Pietro e Giovanni (*Atti* 4,1). Li chiamarono in tribunale e infine imposero loro "con minacce di non parlare più oltre su l'autorità di questo nome a nessun uomo" (4,17). Col progredire della chiesa aumentarono anche le opposizioni, e alcuni ebrei ellenisti, non potendo resistere alle argomentazioni del diacono Stefano, lo condussero al Sinedrio e dopo un suo discorso giudicato blasfemo, lo lapidarono (7,58) quale eretico.

Dopo questi episodi isolati, i capi ebrei arrivarono ad una persecuzione estesa a tutti i membri della chiesa. Animatore di questa reazione giudaica nelle fonti cristiane appare Saul, divenuto poi Paolo, che "devastava la chiesa entrando per le case e trascinando via uomini e donne e li consegnava in prigione" (8,3). La persecuzione si restrinse alla città di Gerusalemme, perché solo qui i capi ebrei avevano mano libera, cosicché coloro che fuggirono dalla città poterono annunziare tranquillamente Cristo in altre regioni.

Nell'intenzione, però, di Paolo e dei capi ebrei, l'opera di repressione doveva estendersi ovunque fosse possibile, in modo da estirpare il germe dell'eresia una volta per sempre.

S. Paolo, molti anni dopo, ritornando su questa persecuzione (*Gal.* 1,13, *Atti* 22,4; *Filip.* 3,7-8) non smentisce il suo operato nefasto, però all'intimo Timoteo (1,8-13) confida le sue disposizioni interne di quei giorni: "Rendo grazie a colui che mi ha fortificato, Cristo Gesù, Signore nostro, di avermi giudicato degno della sua fiducia, costituendo qual suo ministro, me, per l'innanzi bestemmiatore, persecutore e prepotente. Ma trovai misericordia, perché operai così per ignoranza".

Se la conversione di Paolo sulla via di Damasco arrestò temporaneamente la persecuzione perdendo il suo animatore, non la fece terminare, ma solo cambiare metodo. Sette o otto anni dopo, nel 44, "il re Erode mise le mani addosso, per far del male ad alcuni di quelli della chiesa. Uccise pertanto Giacomo, il fratello di Giovanni, di spada; vedendo, poi, come la cosa era gradita ai Giudei, continuò con catturare Pietro" (12,3). Siccome Erode Agrippa I non poteva covare rancori contro i credenti in Cristo, non avendo avuto ancora da fare con loro, si capisce bene che a

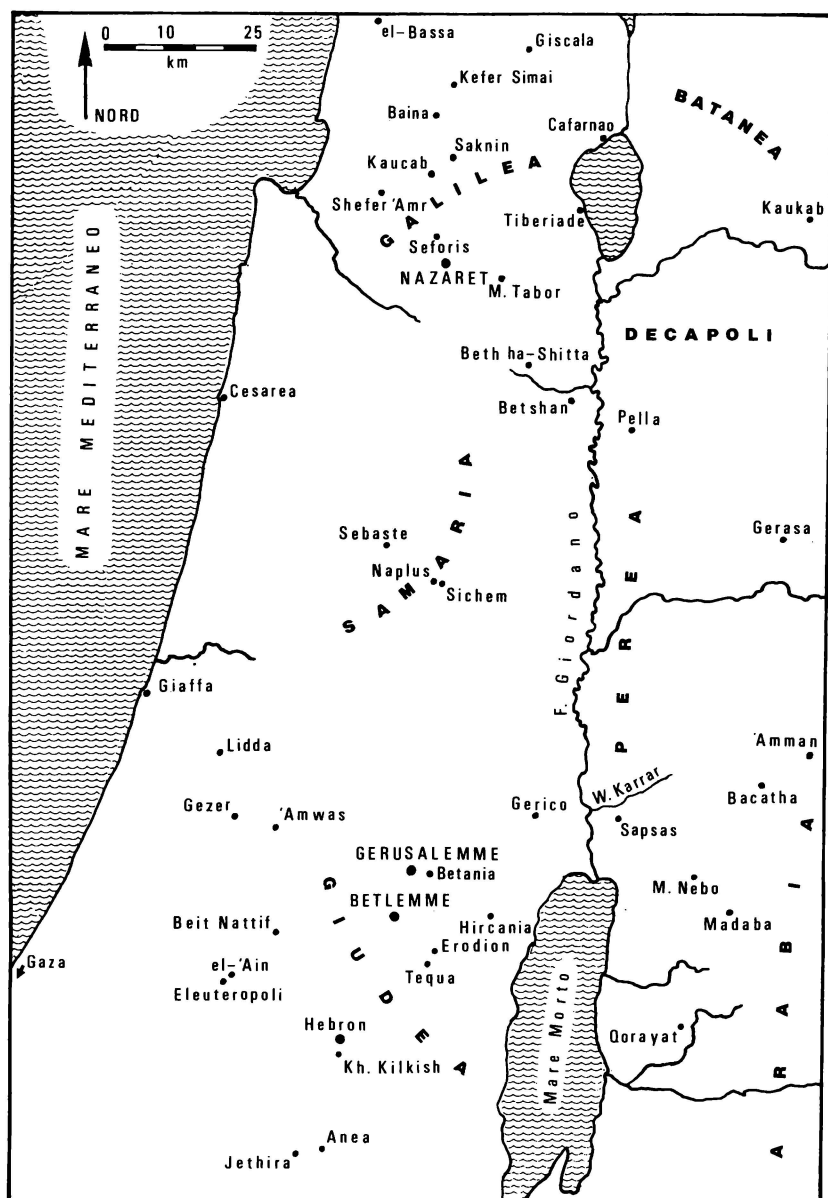



Fig. 1. Località giudeo-cristiane della Palestina

guidarlo su quella via ostile fossero i membri del Sinedrio.

Sulla morte di S. Giacomo, Eusebio (*HE* II,IX) riferisce un' antica tradizione raccolta da Clemente Alessandrino: "Colui che era stato il suo delatore, al tribunale, vedendolo confessare così francamente la fede si sentì commosso e si proclamò egli pure cristiano. E, mentre venivano tratti al supplizio, lungo la via, chiese all'Apostolo che gli perdonasse. Giacomo, dopo aver fissato su di lui un po' lo sguardo pensoso: "La pace sia con te" gli disse e lo baciò. Tutti e due furono assieme decapitati".

Così mentre S. Luca sorvola sulla maniera della morte dell' Apostolo, Clemente accenna a un "tribunale", ossia a un processo regolare in materia religiosa, svoltosi davanti alle autorità religiose. In esso S. Giacomo fu condannato come eretico.

In quel tempo anche S. Pietro era in prigione nell'aspettativa del processo. L'intento della persecuzione secondo i capi era di sopprimere le guide e così, pensavano, il movimento si sarebbe dissolto da sè. Ma la liberazione di Pietro dal carcere per opera di un Angelo e la morte del persecutore, mandarono a monte anche il compimento dell'impresa. Più tardi l'opposizione dei giudei si concentrò contro Paolo che aveva "tradito" la causa. In questa si distinsero gli ebrei di Asia, i quali, nell'anno 58, se non riuscirono ad uccidere l'Apostolo mentre era nel tempio, come si erano prefissi, arrivarono a farlo imprigionare e allontanare dalla Palestina.

I giudei non abbandonarono, però, il progetto di far scomparire i capi, e nel 62 il sommo sacerdote Anano il minore riuscì ad eliminare Giacomo "fratello del Signore", che godeva ottima stima negli ambienti giudaici, credenti e non credenti di Gerusalemme. Eusebio nella *Storia Ecclesiastica,* riporta tre brani di autori differenti: Clemente Alessandrino, Egesippo e Giuseppe Flavio, che raccontano la fine di Giacomo (II,I e XXIII). Detti brani sostanzialmente combinano in questo che Giacomo fu precipitato dal tempio e morì sotto il bastone di un tintore di panni. Anano "d'indole risoluta e straordinariamente spavalda, della setta dei Sadducei" (Ant. Jud. XX, 9,1), al dire di Giuseppe Flavio, approfittò dell'interregno tra la morte del governatore Festo e la venuta del successore Albino, per disfarsi di Giacomo. "Ma i cittadini ritenuti più moderati, continua Giuseppe, e osservanti della Legge, ne provarono sommo rammarico e di nascosto inviarono messi al re (Agrippa II) con la preghiera che proibisse ad Anano di agire così". (*HE* II,XXIII, 21-8).

Nella guerra del 70

Durante la guerra del 70 nessuno dei credenti in Cristo appare come attore in vista; né i luoghi da loro abitati sono mai menzionati come zone di guerra. Perciò si può credere che i cristiani restassero alieni dal combattere per avere abbracciata la nuova fede. La parabola, che Gesù aveva insegnato sull'inopportunità di fare la guerra (*Luca* 14,31-2) sembrava quadrare bene in quel momento in cui un popolo minuscolo si metteva a lottare col più grande impero di allora.

Possiamo quindi credere che i fedeli fossero, sì, disturbati per gli effetti della guerra, ma che non restassero così coinvolti da compromettere la loro comunità.

L'esempio caratteristico è Gerusalemme, dove risiedeva un buon nucleo di fedeli. Data la lotta accanita che vi era tra i vari partiti, era impossibile vivere tranquilli. L'esilio volontario in un territorio di periferia apparve la migliore soluzione. Eusebio, attingendo da una fonte non citata, racconta: "I cristiani della comunità di Gerusalemme, per mezzo di un vaticinio rivelato a delle persone ragguardevoli di questa Chiesa, avevano ricevuto l'avvertimento di emigrare di là prima che scoppiasse la guerra e di trasferirsi in un paese della Perea, chiamato Pella. E difatti, abbandonata Gerusalemme, si erano rifugiati nel luogo indicato, e così la capitale regia della Giudea e la regione tutta erano rimaste prive di santi" (*HE* III,V,3). Una delle ragioni spirituali del trasloco a Pella si può ritrovare nella ingiunzione fatta da Gesù: "Or quando vedrete Gerusalemme cinta da armate, sappiate allora che la sua desolazione è vicina. Allora coloro che saranno in Giudea fuggano verso le montagne e quelli che saranno (in città) se ne allontanino e quelli che saranno ai campi, non tornino a rifugiarsi (in città)" (*Luca* 21,20-21). La cittadina solitaria di Pella, posta sulla sponda orientale del Giordano all'inizio della montagna (fig. 1), abitata da pagani, apparve come un posto ideale per tale migrazione. Una moneta coniata in città con la dicitura *Iudaea Capta,* simile alle diciture delle monete di Cesarea, probabilmente voleva ricordare la disfatta ebraica del 70, testimoniata dai rifugiati cristiani.

La fuga a Pella sia da Eusebio (III,V,3) sia da S. Epifanio (*PG* 43,261-2), è fatta dipendere da un intervento celeste e per questa ragione da alcuni studiosi è messo in dubbio il fatto. Dobbiamo osservare, però, che fino dal tempo primitivo la fuga fu vista sotto tale luce, perché in ciò il piccolo gruppo, "o resto di Israe-

le", vide la sua salvezza. Alcuni credono che l'allontanamento della donna dell'*Apocalisse* (12,6), per 1260 giorni, ricordi appunto la fuga a Pella. Si crede pure che l'anonimo autore dell'*Ascensione di Isaia* menzioni la fuga di Pella quando scrive: "E molti dei fedeli e dei santi che avevano visto crocifisso colui nel quale speravano, Gesù Cristo Signore, e di quelli ancora che avevano creduto in Lui durante quei giorni, in piccolo numero resteranno suoi servitori, fuggendo di deserto in deserto, nell'attesa della sua venuta" (IV,13). L'anonimo parla della venuta dell'Anticristo e della sua permanenza di 1332 giorni, fino a che sarà debellato dal Signore. Ora l'Anticristo era identificato con Nerone, il "matricida", anche dai libri sibillini (V,150) che gli attribuiscono la distruzione del tempio sebbene sotto Nerone la guerra fosse solo cominciata e il tempio fosse distrutto dopo. I due scritti sembrano farsi luce l'uno con l'altro e nonostante la differenza dei numeri dei giorni della fuga, si può credere che i loro autori parlino di uno stesso fatto, considerato il carattere simbolico. A conferma che l'autore dell'*Ascensione di Isaia* si riferisca a questo periodo, si possono ricordare anche le altre sue affermazioni relative agli "amici di questo mondo" che misconoscono l'opera dei "profeti" e abbandonano la vera dottrina degli Apostoli: affermazioni che quadrano bene con le notizie riferite da Egesippo a proposito delle mene di Tebutis. Ciò che conta è il concetto di salvezza che guida ambedue gli autori.

Le *Homiliae clementinae* (*PG* I,1220) accennano alla fuga a Pella, e anch'esse sotto il punto di vista di salvezza, da far rimanere i cristiani "illesi" dall'eccidio della guerra. Sicché si può ritenere che il fatto fosse considerato molto più importante di ciò che potrebbe essere un fatto puramente storico.

S. Epifanio (*PG* 43,261-2) ci racconta come i cristiani, "distrutta la città" e finita la guerra, ritornassero a Gerusalemme. Si trattava solo della maggioranza, perché in seguito nella città di Pella si constata la presenza dei cristiani organizzati in comunità.

Il vescovato giudaico

Nonostante le ambizioni di Tebutis, che brigava per esser fatto vescovo, la comunità di Gerusalemme, scelse Simone perché "cugino del Signore": egli dopo molti anni, nel 107, subì il martirio sotto Traiano, a 120 anni di età. Egesippo racconta come "per tre giorni fu sottoposto alla tortura, ma rese testimonianza (alla fede) in modo che quella fermezza, in un vecchio di 120 anni,

sbalordì tutti, compreso il consolare. Poi fu fatto crocifiggere" (*HE* III,XXXII,6).

Nel 135 si concluse la seconda guerra giudaica con lo sgretolamento della nazione. Gerusalemme, l'antica capitale, ebbe un cambiamento radicale, perché fu ricostruita su nuove basi e gli antichi abitanti ebrei dovettero esulare per cedere il posto ai nuovi venuti di origine pagana. Così, come dice Eusebio (*HE* IV,VI,4), "la comunità cristiana vi risultò formata esclusivamente di Gentili; e Marco, primo dopo i vescovi della circoncisione, ne ottenne l'episcopato".

Ritornando sull'argomento (V,XII,1-2), Eusebio aggiunge: "Considerato che i vescovi della circoncisione a causa di quest'ultimo avvenimento, vennero a cessare, credo necessario enumerarli tutti dal primo all'ultimo. Primo fu dunque Giacomo, detto fratello del Signore; dopo di lui Simone; terzo Giusto; quarto Zaccheo; quinto Tobia; sesto Beniamino; settimo Giovanni, ottavo Mattia; nono Filippo; decimo Seneca; undicesimo Giusto; dodicesimo Levi; tredicesimo Efrem; quattordicesimo Giuseppe; quindicesimo e ultimo Giuda".

Il vescovato gentile

Leggendo Eusebio si ha l'impressione che i fedeli di ceppo giudaico abbandonassero per sempre la città. Ma non fu così, perché fatti avvenuti in tempi posteriori, che veniamo ad esaminare, ce li mostrano ancora nel loro antico nido. Dal che si arguisce che il decreto di espulsione, promulgato da Adriano, riguardasse i soli ebrei. Ecco alcuni fatti.

Sul carattere "giudeo" rimasto nella chiesa in quel tempo abbiamo varie testimonianze. Una delle lettere inserite nei libri pseudo-clementini (*PG* 2,31-56) sotto il nome di Clemente, reca l'indirizzo: "A Giacomo, Signore e Vescovo dei Vescovi, che regge la santa Chiesa degli Ebrei di Gerusalemme". L'appellativo "degli Ebrei" fu espressamente inserito come un vanto rispetto alle altre chiese di origine gentile. Tale sentimento era molto vivo fra i fedeli provenienti dalla schiatta ebraica.

Rivalità delle chiese

Un mezzo secolo dopo la guerra di Adriano, riscontriamo nella comunità una lotta aperta tra la gerarchia ellenistica e i fedeli giudeo-cristiani, specialmente sotto il governo del vescovo

Narciso e sotto il successore Alessandro. Il primo aveva preso parte al concilio di Cesarea (a. 196), nel quale fu stabilito di celebrare la Pasqua la Domenica invece che il 14 Nisan, ed è supponibile che il vescovo, volendo attuare la decisione del Concilio, abbia trovato opposizione. Infatti i giudeo-cristiani erano convinti che il giorno tradizionale del 14 Nisan non era suscettibile di cambiamento. Lo si deduce da S. Epifanio quando scrive che tale controversia cominciò ad agitarsi dopo che sparirono i "vescovi della circoncisione" (*PG* 42,355-6). Crediamo perciò che il vescovo Alessandro, successore di Narciso, vedendosi incapace di reprimere il movimento contrario avesse chiesto l'aiuto del suo maestro Clemente di Alessandria, che scrive un libretto per giustificare il nuovo uso (*PG* 9,1480).

Nel secolo IV troviamo i giudeo-cristiani istallati sul Sion, l'antico nido della chiesa, mentre i vescovi di stirpe gentile si erano stabiliti intorno al S. Sepolcro. Che tra i due gruppi di cristiani non vi fosse buona relazione lo si arguisce anche dal linguaggio usato, di passaggio, dagli scrittori. Così per esempio Eusebio parlando del trono di S. Giacomo (*HE* VII,XIX) dice che lo tengono "quei fratelli", ossia i giudeo-cristiani, e S. Girolamo, parlando del preteso ritrovamento del corpo di S. Giacomo sul Cedron, dice che fu fatto "da uno dei nostri" (*PL* 23,643). In ambedue i casi si tratta di riallacciarsi al primo vescovo della chiesa, ma il linguaggio è di "noi" e di "voi".

Manifesta la stessa situazione S. Epifanio a varie riprese. Nell'*Anchoratus* 40 (*PG* 43,89-90), scritto nel 373, il santo enumera i luoghi santi della Passione del Signore: Betfage, Betania, tempio, Oliveto, Getsemani, pretorio di Pilato, Calvario e S. Sepolcro, omettendo il Sion. Siccome il Cenacolo è un luogo di primaria importanza, non possiamo credere che l'omissione sia semplicemente fortuita, ma perché vi abitavano i giudeo-cristiani. Nel *Panarion* (*PG* 41,843-6), scritto nel 375-7, Epifanio afferma che il Calvario è il luogo più eminente, non perché sia più alto, giacché ha il monte Oliveto di fronte e il monte di Gabaon, posto a 8 miglia, che sono più alti, ma per la sua eccellenza; e soggiunge: "benché una volta il colle del Sion, ora tagliato, fosse stato più eminente del Luogo" ossia del Calvario. Evidentemente S. Epifanio parla in senso simbolico e, se non considera più il Sion come il luogo più eminente, è perché era "tagliato", ossia abitato da cristiani che lui non approva. Infine nel *De Mensuris et ponderibus* (*PG* 43,259-63) riferisce come al Sion vi era una piccola chiesa dei cristiani "nella quale i discepoli dal Monte

Oliveto erano andati dopo l'ascensione del Signore"; la quale chiesa "rimase fino ai tempi del vescovo Massimo e dell'imperatore Costantino". Questo fermarsi a Massimo lascia capire che Epifanio non considera più la piccola chiesa del Cenacolo, esistente fino ad oggi sotto il nome di "tomba di David", come genuina perché non più ufficiata dal vescovo ma dai giudeo-cristiani.

La stessa situazione delle due comunità contrastanti traspare dalle due lettere di S. Gregorio Nisseno (*PG* 46,1009-24), pellegrino in Palestina nel 381. Infatti dei Luoghi Santi enumera solo: Betlemme, il Sepolcro, il Calvario e il Monte Oliveto, dove cioè Costantino aveva eretto una basilica; ed esclude il Sion. Inoltre descrive la brutta impressione avuta dai cristiani della città santa, divisi in molte sette e, infine, manifesta come egli stesso non fosse considerato vero cristiano da alcuni i quali ritenevano le tre risurrezioni, il millenarismo e la restaurazione del tempio con sacrifici cruenti, dottrine queste, tutte giudeo-cristiane.

Alla luce di queste testimonianze che mostrano le due comunità rivali, possiamo capire la curiosa notizia riferita da Gregorio Asharuni (VII sec.) relativamente all'ordinamento delle funzioni e pellegrinaggi religiosi stabiliti nel IV secolo nei diversi Santuari. Dice, infatti, che S. Cirillo inviò una domanda al vescovo Pietro di Alessandria, per avere l'antico lezionario composto da S. Giacomo, vescovo di Gerusalemme e che Pietro, trovatolo nel monastero di S. Antonio, lo inviò nella città santa. Con la diffusione di questa notizia, probabilmente, si voleva insinuare che le funzioni stabilite a Gerusalemme nella chiesa, dopo l'erezione dei vari santuari, risalivano allo stesso Giacomo, sebbene non fossero praticate da quelli che abitavano la chiesa madre del Sion.

Giovanni II (387-417), approfittando del periodo della pace, edificò una basilica sul Sion. Lo ricaviamo soprattutto dal *Calendario* della chiesa di Gerusalemme, in uso nel VII secolo che, nel Venerdì della sesta domenica di quaresima, annota: "Memoria dell'Arcivescovo Giovanni che per primo edificò il Sion". La costruzione dové essere uno dei suoi primi lavori, se realmente S. Girolamo la vide nel pellegrinaggio con Paola nel 387. La frase usata in proposito da Egeria, pellegrina in Gerusalemme ai tempi di Giovanni, "in Sion alia modo ecclesia est", lascia supporre che il vescovo avesse elevata un'altra chiesa, non toccando quella piccola e primitiva. La notizia è confermata

nel mosaico geografico di Madaba che rappresenta una piccola cappella accosto alla grande basilica, e da testi posteriori (*E*, 747).

Giovanni II intese solo di opporre un contraltare, ovvero scacciò definitivamente i giudeo-cristiani dall'antico nido? La prima opinione sembra più probabile: infatti ancora durante tutto il vescovato di Giovanni, come riferisce Egeria, al Giovedì Santo si continuava a celebrare la Messa solo al S. Sepolcro, mentre il Sion sarebbe stato il luogo più adatto alla circostanza. L'uso di dire la Messa al Sion quando si commemorava la Cena fu introdotto solo più tardi, quando i giudeo-cristiani ormai non vi erano più. La frase intransigente, usata dal calendarista, lascia capire come egli, come già S. Epifanio, non considerasse i primi abitatori del Sion come fedeli genuini.

Che anche dopo l'erezione della basilica di Giovanni i giudeo-cristiani restassero a Gerusalemme celebrando proprie funzioni religiose, lo ricaviamo da S. Girolamo (*In Matt.* 25: *PL* 26,192) residente in quel tempo a Betlemme, quando menziona un loro uso pasquale, da lui considerato come di origine apostolica. Tale uso era di rinviare i fedeli solo dopo la mezzanotte, perché fino a quell'ora aspettavano la venuta di Cristo. Lo stesso S. Girolamo potè constatare con amarezza (*In Ez.* 5,16; *PL* 25,139) che la città di Gerusalemme, nonostante il suo significato di "visio pacis", era divisa dall'eresia.

Da alcune frasi del contemporaneo S. Cirillo e di altri, veniamo a conoscere che la chiesa di Gerusalemme, in quanto tale, nel IV secolo non si chiamava ancora "cristiana", ma "nazarena", perché, nonostante la venuta di cristiani di ceppo gentile, la comunità aveva conservato la sua fisionomia primitiva. S. Cirillo infatti, parlando ai catecumeni (*Cat.* X,16: *PG* 33,681-2), esce in queste parole: "Ma dirà forse qualcuno: il nome 'cristiano' è nuovo e prima di questo tuo discorso non ebbe cittadinanza tra noi"; e risponde alla difficoltà allegando il testo di Isaia (55,15) che ai fedeli sarà imposto un nome "nuovo" che è appunto quello di "cristiani". Da ciò si può arguire che la comunità di Gerusalemme, nella prima metà del IV secolo, non solo non era formata da soli etnico-cristiani, ma che questi non erano ancora riusciti a cambiare l'impronta giudaica. S. Epifanio poteva constatare (*PG* 41,401-2) l'accanimento di questi cristiani di razza ebraica nel non voler essere chiamati "cristiani" né "ebrei", ma "nazarei".

Una conferma tardiva che la comunità di Gerusalemme non

fosse considerata "cristiana" ma "nazarena", si trova nel racconto di Severo ibn al-Moqaffa (sec. X), inserito nella *Storia dei Concili* (*PO* 6,484), quando, confondendo la visione avvenuta a Gerusalemme al tempo di Cirillo la descrive come una croce luminosa veduta da S. Elena. Alla domanda di lei su questo fatto ai suoi consiglieri, questi le avrebbero risposto: "Questi sono i prodigi della croce che si operano presso i siriani, chiamati Nazareni a causa della loro storia e del loro stato".

Un'altra constatazione per farci ritenere a Gerusalemme la popolazione non cambiata di molto, nonostante la presenza dei vescovi di lingua greca, è la conservazione della lingua indigena. Si narra del diacono S. Procopio, nativo di Gerusalemme e martire nel 303, che si era recato a Scitopoli, oggi Beth Shan, per fare l'interprete della lingua "siriaca" nella chiesa. Tale lingua, nel concetto di Eusebio, era quella parlata dagli Apostoli, tant'è vero che nel *De Theophania* (*PG* 34: 24,623-8) rievoca gli "uomini galilei, vili e rustici, che non sapevano altro che il dialetto "siro", ed i "poveri e oscuri, ignari della letteratura, che usavano la lingua siriaca", cioè "il linguaggio barbaro". Per quanto disprezzata da coloro che parlavano greco, questa lingua era rimasta in uso tra la gente quale emblema delle vecchie tradizioni.

La pellegrina Egeria, venuta a Gerusalemme agli inizi del V secolo, costatò che al S. Sepolcro le funzioni e le prediche si facevano in greco, ma che vi era un traduttore "in siriaco", "affinché il popolo potesse istruirsi". Altre fonti manifestano lo svolgimento liturgico anche in Palestina in altre lingue, per es. in siriaco, sebbene respinte nella chiesa ufficiale. Infatti S. Girolamo ci narra che ai funerali di S. Paola (*Epist.* 108: *PL* 22,904) convennero a Betlemme i monaci da ogni parte della Palestina, alternandosi nella recita di salmi in greco, latino e siriaco.

Che vi siano state delle lotte tra i due rami di fedeli lo si può facilmente arguire, sia dalla frase dell'Anonimo di Bordeaux, pellegrino nel 333, che dice le tre prime basiliche fatte dai gentili cristiani "iussu Constantini" cioè per forza, e sia dal racconto tardivo di Eutichio (*PG* 111, 1012-13) che, proprio in questo tempo, i fedeli mentre uscivano di chiesa il giorno di Pasqua sarebbero stati forzati a mangiare la carne di porco, sotto pena di morte. Sappiamo come i giudeo-cristiani vi si rifiutassero, per non trasgredire la Legge mosaica alla quale si tenevano obbligati.

Una conferma archeologica della presenza dei giudeo-cristiani a Gerusalemme ce la danno i ritrovamenti presso i santuari, per es. al Sion, i motivi funerari, per es. alla località detta del "Dominus Flevit", ecc. che saranno riportati durante il lavoro.

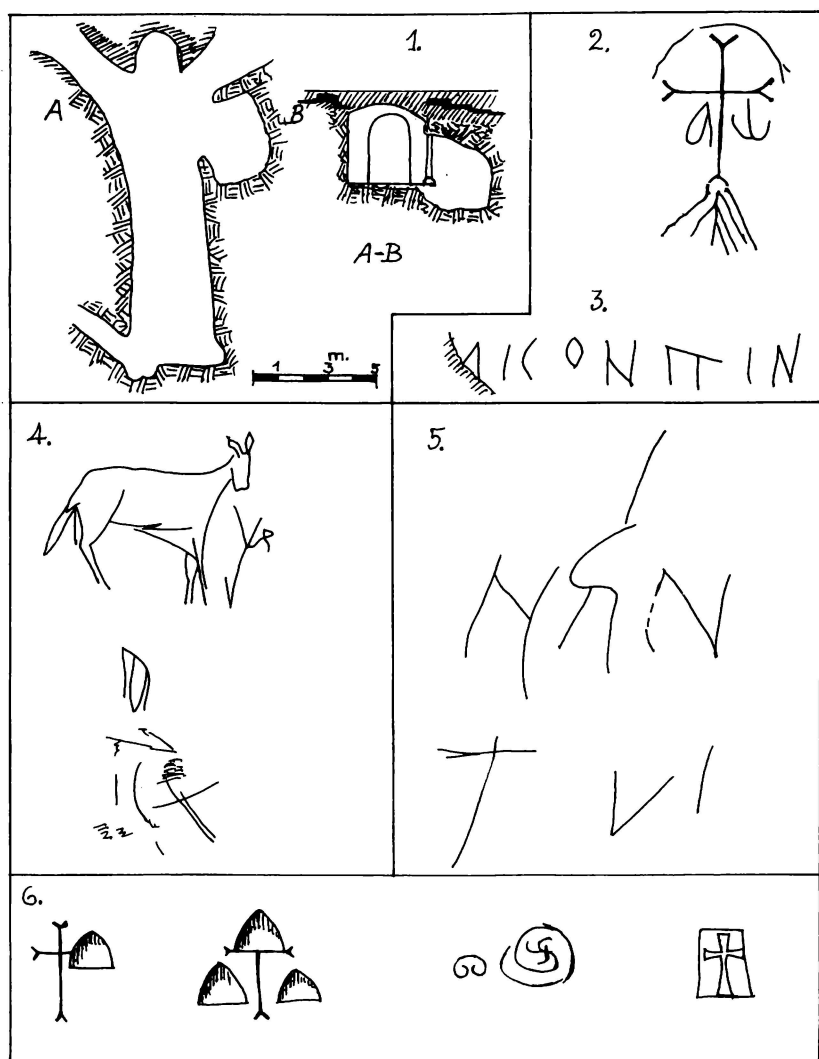



Fig. 2. Betlemme: grotta della Natività (1) e graffitti (2-3). Erodion, graffiti (4-5). Kh. el-Ain (6).

2. Le chiese giudeo-cristiane di Giudea

S. Paolo scrivendo ai Tessalonicesi (2,14) dice loro: "Vi faceste imitatori delle chiese di Dio nella Giudea datesi a Cristo" facendo vedere come oltre la comunità gerosolimitana ve ne erano parecchie altre vissute nelle stesse circostanze. Il loro inizio è raccontato da S. Luca negli *Atti* quando narra le gesta degli Apostoli, specialmente di S. Pietro e del diacono Filippo, del quale fu ospite a Cesarea. Racimoliamo qualche notizia letteraria o archeologica che ci attesti la presenza dei giudeo-cristiani in alcune località.

Betlemme (fig. 2)

La storia di Betlemme è legata alle sorti di Gerusalemme non solo perché è vicina, ma soprattutto perché conserva anch'essa un ricordo fondamentale della vita del Signore. Una prima notizia dei giudeo-cristiani è data dal *Liber Pontificalis* (*PL* 127,1135-6 e 128,1406) che così si esprime a riguardo di papa Evaristo (90-107): "Evaristus, natione graecus, (nel codice veronese: Antiochenus) ex patre Judaeo nomine Juda, de civitate Bethlehem". Per quanto la notizia sia inserita nel testo corrente solo dal VI secolo, non abbiamo motivo di ritenerla falsa. Da questa si ricava che il padre del papa, di nome Giuda, era un giudeo-cristiano che trasmigrò ad Antiochia, dalla nativa Betlemme, forse, durante la guerra giudaica. Di questo papa il *Liber Pontificalis* afferma che "septem diaconos constituit", vale a dire, quanti erano a Gerusalemme, il che non sembra una combinazione fortuita.

Betlemme, come Gerusalemme, fu tartassata da Adriano, per lo scopo prefissosi dall'imperatore di impedire nuovi focolai ebraici. S. Girolamo, che visse molti anni a Betlemme, raccolse dalla bocca del popolo la notizia che "dai tempi di Adriano fino all'impero di Costantino" – praticamente dal 135 al 326 con la venuta di S. Elena – "la nostra Betlem, il luogo più augusto del mondo del quale il salmista canta "Veritas de terra orta est", era ottenebrato da Thamus, cioè Adone e nella grotta dove una volta vagì Cristo bambino, veniva pianto l'amante di Venere" (*Epist.* 58: *PL* 22,581). Da questa notizia si conosce che Adriano aveva scelto il luogo della nascita di Cristo per sostituirvi il culto pagano di Adone e Venere. Nonostante la profanazione fatta dall'Imperatore, la comunità cristiana non fu annientata perché

continuò a "mostrare" la "grotta" della nascita del Salvatore. Lo apprendiamo da vari scrittori, per es. da S. Giustino, nativo di Flavia Neapolis in Palestina che, discutendo con Trifone (78: *PG* 6,657), afferma: "Nato il Fanciullo a Betlemme, Giuseppe non avendo dove alloggiare in quel paese, alloggiò in una grotta vicino al paese". Trifone, anch'egli palestinese, almeno come è presentato dal dialogo, tanto è vero che era fuggito per paura della guerra, era in grado di controllare il fatto personalmente.

Origene nel terzo secolo rispondendo a Celso (I,49: *PG* 11,753-6) fa sapere che su Cristo vi sono molti vaticini relativi alla nascita a Betlemme, tra cui quello di Michea (5,1), che si sono avverati. Egli dice tra l'altro: "Si può pensare come in Betlemme si mostra la grotta nella quale è nato, e nella grotta il presepio dove venne avvolto in fasce; cose corrispondenti alla narrazione del Vangelo sulla sua nascita. E ciò è così noto in quei luoghi che è divulgato anche dai nemici della nostra fede, i quali sanno come in quella grotta è nato colui che i cristiani adorano e ammirano, Gesù". Anche Celso era a conoscenza di questo fatto, molti anni prima (*PG* 11,710-11) giacché mise in bocca all'ebreo obiettante che Gesù era nato "in un villaggio giudaico", allo scopo di mostrare la pretesa contraddizione di ritenerlo nato da una vergine.

Il "mostrare" la grotta della nascita di Gesù suppone la presenza di coloro che avevano interesse a mantenere la tradizione, cioè gli abitanti cristiani del luogo. Più tardi mostrarono la grotta detta "Lavacro di Gesù" (fig. 2,2) dove i pellegrini tracciarono dei graffiti, che probabilmente non era altro che l'antico battistero giudeo-cristiano.

Un'altra conferma dell'esistenza della comunità cristiana di schiatta giudaica a Betlemme prima di Costantino è data dalla tradizione mantenuta nei secoli circa la localizzazione della tomba di Rachele presso il Villaggio, in opposizione alla tradizione del nord. Tale localizzazione appare in stretta relazione col testo riferito da S. Matteo (2,18): "Rachel plorans filios suos et noluit consolari quia non sunt", a proposito della strage degli Innocenti. Il mantenere una tradizione in questo posto non poteva interessare se non coloro che seguivano il Vangelo di S. Matteo.

Mi pare che l'obbiezione fatta da un *Min* ai Rabbi Jannai e Jonathan, riferita da *Midrah Rabbah, Gen.* (72,8-10: Soncino, pp. 759-761) a riguardo della differenza dei testi biblici sulla tomba di Rachele, abbia per scopo segreto di condurli ai dati evangelici.

Alcuni graffiti trovati nella fortezza detta *Erodion* perché costruita da Erode il Grande, illustrati da P. Testa, ci riportano alla presenza dei giudeo-cristiani. Uno (fig. 2,5) in lingua greca, pare un'invocazione: "Dio mio"; segue sotto il n. VI che per i giudeo-cristiani si identificava con Cristo, e poi la croce.

Un altro graffito (fig. 2,4) invece, pare blasfemo. Sopra si vede un mulo, sotto il nome abbreviato di Gesù Cristo. Sappiamo come Gesù nell'ambiente ebraico fosse detto figlio "della mula" e tale significato sembra espresso qui. Si ricordi come nella seconda guerra giudaica i giudeo-cristiani furono presi di mira perché non vollero riconoscere Bar Kosba come Messia di Israele. Si può avvicinare al crocifisso blasfemo del Palatino.

Una grotta presso Hebron al *Kh. el-Ain* conserva le croci "a due corni" che furono distrutte nel ridurla in cimitero pagano (fig. 2,6). Probabilmente era un ambiente giudeo-cristiano anteriore a Costantino e confiscato nelle persecuzioni. Vi sono anche altri segni ed una croce latina.

A sud di Hebron il Kh. Kilkisc ha rimesso alla luce un cimitero di una setta giudeo-cristiana che si crede degli Arcontici (v. dopo il capo II).

Similmente da resti archeologici, venuti alla luce sporadicamente, si viene a conoscere la vita di comunità giudeo-cristiane nella regione desertica a sud di Betlemme. Ora è un libretto scritto in aramaico, trovato sulle sponde del Cedron presso l'antica fortezza di Hircania trasformata in monastero da S. Saba; ora una laminella con lucerne "erodiane" rinvenuta dai beduini ancora nello stesso deserto, che pare ci dia un'attestazione dell'unzione dei malati (v. cap. XI,2). Ancora nel deserto, ma più a sud nel Wadi Garabah da Kirk sono state ricopiate due iscrizioni assai singolari. Una è scritta con caratteri greci ma con parole aramaiche che Milik ha tradotto: "Il tesoro stabile è la conoscenza di Dio; desidera e te la darà". L'altra ha la singolarità di avere nel primo rigo solo consonanti e nel secondo rigo solo dodici *alfa*. L'iscrizione viene interpretata: "Ricordati di Zoraita. Belli sono gli ortaggi lungo il mare".

Nella regione meridionale a sud di Hebron da Eusebio sono ricordati due villaggi, i quali, mentre scriveva l'*Onomasticon*, erano completamente cristiani: Anea e Iethira. Secondo lo scrittore, il primo (26,14-5) era vicino all'omonimo villaggio di Anea in Daroma, situati a 9 miglia da Hebron, che gli studiosi

moderni hanno, quasi unanimamente, riconosciuti nel Kh. Guwein. Siccome le rovine sono in due posti separati, cioè in alto (– Foka) ed in basso (– Tahta), così gli studiosi moderni ritengono che el-Guwein Foka sia il resto del villaggio cristiano dove fu visto il resto di una chiesa, e el-Guwein Tahta quello ebreo. In questo villaggio ebbe i natali Pietro Absalon che si ritiene essere un giudeo-cristiano, almeno a giudicare dal nome. Secondo il Sinassario Armeno (*PO* 19,19) era giovane e pieno di amore di Dio.

Il secondo villaggio Iethira (108, 1-4), posto a 20 miglia da Eleuteropoli, secondo Eusebio, città già sacerdotale ed oggi molto grande; gli abitanti son tutti cristiani; la città è situata nell'interno di Daroma, presso Malatha. I geografi l'hanno identificata con il Kh. Attir, situato non molto lontano e a ovest del Kh. Guwein, dove sono stati notati resti di chiese. Futuri desiderabili scavi potranno determinare se l'antichità di queste chiese è tale da risalire al IV secolo; tuttavia queste rovine anche come si presentano oggi, testimoniano la presenza dei cristiani, se non altro in un tempo più tardivo. Data l'ampiezza del villaggio, da esser detto da Eusebio "città", potremmo aspettarci ivi la presenza di un vescovo; però esso non comparisce a Nicea. L'assenza dal Concilio non è una difficoltà per ritenerne la sua presenza a Iethira, perché anche a Tiberiade ai tempi di Eusebio vi era un vescovo di ceppo ebraico che non fu a Nicea. Anzi nelle liste ufficiali dei concili un vescovo di Tiberiade non compare che con la metà del V secolo. Dato il carattere sacerdotale primitivo, non c'è dubbio che Iethira fosse di origine ebraica; ed è supponibile che vivesse secondo il sistema antico.

Nella Scefela

La letteratura antica pervenutaci non ci parla della presenza dei cristiani a Gezer nei primi secoli cristiani, ma a ciò suppliscono i resti monumentali ritrovati. Infatti le tombe con ossuari, i segni e le rappresentazioni ivi trovati si riallacciano al programma giudeo-cristiano, cosicché ci testimoniano l'esistenza di fedeli-giudeo-cristiani fin dal I secolo.

A Lidda S. Pietro guarì Enea, un povero paralitico, e sanato che fu "lo videro tutti gli abitanti di Lidda e del Saron, e si convertirono al Signore" (*Atti* 9,34). Il cristianesimo si trasmise nelle famiglie e infatti più tardi troviamo menzionati i *Minim*, ossia giudeo-cristiani, che discutono con i Rabbi Eliezer, Tarfon e Aqiba.

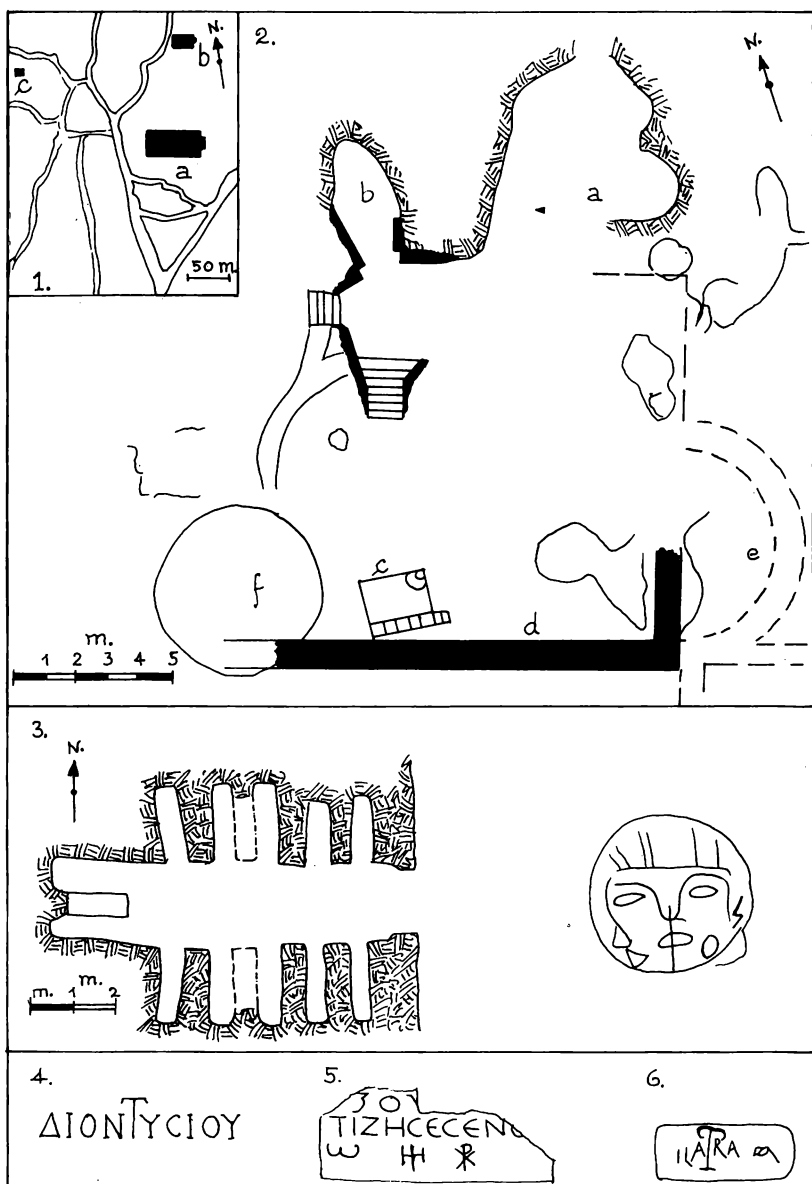



Fig. 3. Nazaret: le due chiese (1) di S. Giuseppe (b) e dell'Annunziata (a), particolari di quest'ultima (2) e grotte (3). Iscrizioni romane con «Tau» (4-6).

A Giaffa S. Pietro resuscitò una cristiana di nome Tabitha, o grecamente Dorcade, per interessamento dei cristiani ivi abitanti, e dietro il miracolo "molti credettero nel Signore" (9,42). Di questa comunità, iniziata probabilmente dai discepoli degli Apostoli durante la prima persecuzione, sono noti, Simone il cuoiaio, che ospitò S. Pietro nella sua casa lungo il mare, e i sei membri della comunità che accompagnarono il Santo fino a Cesarea. Scavi nell'attuale regione della "tomba di Tabitha" hanno manifestato una zona sepolcrale ebraica dei primi secoli con epitaffi, alcuni dei quali sembrano appartenere ai giudeo-cristiani.

A Cesarea, capitale della Palestina, la chiesa si iniziò con il centurione Cornelio che lo Spirito Santo favorì di doni così palesi da spingere S. Pietro ad amministrare il battesimo senza la circoncisione. La chiesa ritenne sempre il suo carattere gentile, nonostante vi vivessero anche cristiani di razza ebraica, tra cui il diacono Filippo. Anche questa città, in tempi più tardivi, fu teatro di discussioni tra Rabbi e *Minim*, e nel IV secolo vi viveva un giudeo-cristiano, chiamato Giacobbe, che esercitava la professione di medico.

3. Le comunità di Samaria

Veramente in questa regione più che chiese giudeo-cristiane si devono chiamare samaritano-cristiane, perché la pubblicazione di testi finora sconosciuti, mostra la differenza dottrinale che passa fra le due comunità.

Il Pozzo di Giacobbe

Oltre alla Samaritana e agli altri residenti non lontano dal pozzo di Giacobbe, che avevano creduto ai discorsi del Signore (*Giov.* 4,42), in Samaria troviamo cristiani nella città di Sebaste. Gli *Atti* narrano come "coloro che credettero a Filippo – che annunziava il regno di Dio e il nome di Gesù Cristo – si battezzavano sia uomini che donne" (8,13) e poi "venuti Pietro e Giovanni imposero le mani su di loro e ricevettero lo Spirito Santo" (v.17). Nel ritornare da Samaria-Sebaste gli Apostoli "evangelizzavano molte borgate dei Samaritani" (25).

S. Giustino, indirettamente, ci dà notizia sulle cristianità di Samaria nel II secolo quando, nella *I Apologia* (53), giustificandosi di credere in un uomo crocefisso, dice di farlo

perché condotto dall'avveramento delle profezie, tra cui "la devastazione del paese dei Giudei" e dalla costatazione di ritrovare fra i gentili "cristiani più schietti e più numerosi che tra i Giudei e i Samaritani". Riteneva questi fatti come un avveramento della profezia di Isaia (54,1). Giustino teneva davanti agli occhi la Palestina devastata dalla guerra di Adriano, col numero ristretto dei cristiani in paragone a quello grandissimo dell'intero mondo romano. Da queste costatazioni trae argomento per la sua fede e indirettamente ci fa sapere che nella Samaria, sua patria, vi erano comunità cristiane, come nelle altre contrade della Palestina.

Più tardi Origene (*Contra Celsum* II,13: *SC* 132,320) ci fa pensare che i Samaritani furono perseguitati a causa della circoncisione, e si può mettere in relazione questo fatto con la cantica dello scrittore samaritano Marqah. In essa l'autore loda il vescovo di Flavia Neapolis (Naplus), chiamato Germano, vissuto ai tempi costantiniani, perché, a quanto pare, aveva permessa la circoncisione. Era un rito dei cristiani di origine samaritana. Essi furono dispersi sotto Giustiniano.

Loro tracce monumentali si trovano specialmente al Pozzo della Samaritana dove viveva una comunità. Vi si osserva, tra l'altro, un sarcofago ornato da croce e dagli scudi delle Amazzoni nella maniera in cui si era soliti rappresentare nel II-III secolo.

Alcune iscrizioni samaritane trovate al Monte Nebo, che si riallacciano al *Deuteronomio* riportato liberalmente, sono credute opere di Samaritani cristiani, sia per il luogo del rinvenimento e sia per certe frasi, per es. "il potere dell'intercessione", "continua la vita dopo la morte".

Un amuleto di marmo verde venato, ora nel Museo della Flagellazione (fig. 4,7, a-d), reca delle figure e delle iscrizioni samaritane differenti dagli amuleti soliti e per di più uniti alla croce. P. Testa ne ha dato una interpretazione, riportando l'amuleto a un augurio di rigenerazione spirituale, con idee prese in parte dagli Ofiti. Dall'esame paleografico egli ritiene che l'oggetto risalga verso il IV secolo.

4. Le comunità di Galilea

La comunità di Nazaret

Anche per la Galilea si possono raggranellare notizie sulla presenza dei giudeo-cristiani per i primi tre secoli. Per Nazaret

sappiamo da Giulio Africano che nel III secolo vivevano ancora i "parenti del Signore" (*HE* 1,7) che conservavano le genealogie familiari. Essi appaiono discendenti di Giuda, il quale nelle antiche fonti non comparendo in un campo di apostolato fuori di Palestina, si ritenne (*PG* 120,203-4) ritornato a Nazaret per presiedere quella chiesa. Infatti nelle Costituzioni Apostoliche (*PG* 1,753-4) si dice che Giuda faceva "l'agricoltore", mestiere esercitato anche dai suoi discendenti. Tali furono, come racconta Egesippo (*HE* III,XX,1), "i nepoti di Giuda che fu detto fratello del Signore secondo la carne". Sotto Domiziano furono condotti a Roma, interrogati sui loro averi e poi rilasciati, perché i loro beni consistevano in terreni lavorati da loro stessi. "E mostrarono, dice Egesippo, le mani a prova delle loro personali fatiche; gli fecero vedere le membra rudi e le callosità delle ruvide palme". Da tale citazione risulta che questi parenti erano rimasti alle proprietà paterne al paese natio. Secondo lo stesso storico, Giuda aveva avuto due figli: Zocer e Giacomo, e gli agricoltori portati al giudizio erano loro discendenti.

A Nazaret nacque pure S. Conon, agricoltore, che nel 249 morì martire in Asia Minore. Com'egli stesso dichiarò al processo, era nato a Nazaret di Galilea e apparteneva alla schiatta del Signore.

Resti archeologici ritrovati a Nazaret (fig. 3 e 5), grotte sacre e edificio di culto col ricordo della Annunciazione e di S. Giuseppe, sono pervenuti fino a noi. La traccia giudeo-cristiana si riscontra nei graffiti, lasciati nelle pareti sacre, nell'uso di grotte cultiche e della disposizione sinagogale. A Nazaret è stata ritrovata anche una grotta sepolcrale venerata che ci può far capire come poteva essere quella di S. Giuseppe, ora sparita.

Giulio Africano afferma che nel 250 i parenti di Cristo erano oltre che a Nazaret, anche a Cocabe. Il villaggio, non più ricordato nella letteratura posteriore, è situato a nord-ovest di Seforis, conserva il nome fino ad oggi e presenta resti antichi. L'attuale moschea riposa su di un edificio religioso dei primi secoli.

Sulle sponde del Lago di Tiberiade

I seguaci del Signore restarono pure a Cafarnao, come in molti villaggi dove Gesù era passato, e le fonti ebraiche dei secoli II-III ci ricordano i *Minim,* ossia i giudeo-cristiani. La tradizione della "casa di Pietro", confermata con gli scavi del 1968 (fig. 6), attesta monumentalmente la loro presenza nel posto.

A Tiberiade abbiamo testimonianze della presenza dei *Minim,* sia da fonti ebraiche che dal racconto di un certo Giuseppe, ebreo convertito ai tempi costantiniani, riferito da S. Epifanio (*PG* 41,409-28). Lo stesso Giuseppe narra come presso la città vi fosse un vescovo che, fungendo da medico, amministrò secretamente il battesimo su letto di morte al patriarca, o capo religioso-politico ebreo, di nome Giuda (da S. Epifanio chiamato Hillel). Morto che fu il patriarca, i correligionari aprirono lo scrigno e vi trovarono il Vangelo di S. Matteo, quello di S. Giovanni e gli *Atti degli Apostoli* tradotti in ebraico. Probabilmente erano traduzioni fatte sul posto, e poi sparite, dagli abitanti cristiani mentre gli altri ebrei stavano lavorando nella compilazione del *Talmud* di Gerusalemme.

Di tale comunità è noto un maestro. Infatti nella *Dimostrazione* di Giacobbe, ebreo battezzato sotto Eraclio (*PO* 8,722 e 778), è detto che una lista genealogica, in cui comparisce anche la Vergine come discendente di David, "è stata attinta da uno scriba illustre che insegnava a Tiberiade". Si capisce che lo scriba, che aveva tali interessi, facesse parte della comunità giudeo-cristiana.

Verso il nord

Seforis, pure, fu sede di discussioni fra *Minim* ed ebrei nei primi tre secoli. Tra le più note sono quelle del *Min* Giacobbe di Soma o Sekania agli inizi del II secolo. Una tradizione bizantina sulla casa paterna della Vergine, ed alcuni monumenti non ancora sufficientemente studiati, attestano la presenza dei cristiani, e si presume per tutti e tre i secoli.

I nomi di Kefer Simai e di Saknin, che corrispondono a due villaggi situati a nord di Seforis, ci riportano al villaggio che dette i natali e a quello che custodisce la tomba del *Min* Giacobbe. Egli è chiamato ora con un nome, ora con un altro. La tomba (fig. 14,5) che esiste a Saknin, l'antica Sekania, benché recentemente sia stata restaurata e messa sotto altro nome, ha sempre mantenuto nei secoli il nome del nostro Giacobbe. Essa può ben risalire al II secolo. Il sarcofago è ornato con lo scudo delle Amazzoni.

Baina è un villaggio "inghiottito" cioè non considerato più come terra di Israele, perché abitato da gente non osservante della Legge.

Certamente anche la comunità di Ptolemaide, ricordata negli

Atti (21,7), come quelle di Tiro (21,3) e di Sidone (27,3), le quali accolsero "il fratello" Paolo nei suoi viaggi per Gerusalemme, in origine erano di ceppo ebraico; però più tardi vi presero sopravvento i gentilo-cristiani.

Oltre che dalle fonti scritte, sempre occasionali, possiamo costatare la presenza dei giudeo-cristiani anche dai monumenti ritrovati. Così per es. la località di Beth ha-Scitta, sulla via di Beisan, ci ha dato un edificio sacro che si riallaccia alla mentalità giudeo-cristiana (fig. 15,1).

A Giscala (el-Gisc) vi sono due sinagoghe e in una tomba furono trovati amuleti di carattere giudeo-cristiano.

Lo stesso può dirsi per Shefer Amr che ha tombe con sculture ornate da motivi giudaici e con invocazioni a Cristo.

Leggende locali

Un'altra fonte per conoscere la presenza di questi cristiani in Galilea sono le leggende di tinta locale, omesse dai vangeli canonici, ma raccolte dalla letteratura apocrifa. Questi racconti per i particolari che racchiudono mostrano un'origine galilea e in modo particolare nazaretana, anzi, un ambiente molto vicino al Signore.

Un primo episodio è quello di Gesù mandato a scuola per forza e che confonde il maestro, riportato nella *Lettera degli Apostoli,* scritta in Asia verso l'anno 160, e dal *Vangelo dell'Infanzia* dello Pseudo Tommaso. Il racconto si riduce a questo: un precettore voleva far scuola a Gesù e cominciò a insegnargli l'alfabeto. Ma Gesù gli disse: "Prima dammi una spiegazione dell'*alfa*" (nel racconto primitivo deve essere *Alef*), ma quegli non seppe dargliela. Sembrerebbe che riferendo il racconto si volesse sottolineare la superiorità dell'insegnamento cristiano su quello rabbinico, ma probabilmente, si deve attribuire alle parole di Gesù una dottrina ermetica sul valore delle lettere.

Fra le frasi, riportate da S. Girolamo (*c. Pelag.* III: *PL* 23,597) del *Vangelo degli Ebrei* si ritrova una notizia "nazaretana" che completa il racconto dei sinottici, cioè che Gesù andò a farsi battezzare per invito di quelli di casa sua: "Ecco la madre del Signore e i suoi fratelli gli dicevano: "Giovanni Battista battezza per la remissione dei peccati, andiamo a battezzarci da lui". Gesù disse loro: "Che peccati ho io fatto per andarmi a battezzare da lui? Se pure questo stesso

che ho detto sia per ignoranza". Questo particolare che per gli evangelisti non diceva molto, per i parenti aveva pure qualche significato, tanto da tramandarlo come eredità familiare.

Un'altra frase, riportata da Origene (*In Jer.* 15,4: *PG* 13,433), conserva ancora tutta l'impronta semitica e una tradizione galilea: "Poco fa mi prese mia madre, lo Spirito Santo, per uno dei miei capelli e mi trasportò nel grande monte Tabor". La "madre", per la voce femminile aramaica, è per "spirito" *ruah* e il "prendere per i capelli" è un riallacciarsi al linguaggio di Ezechiele (8,3 ss), che dice: "Una mano m'afferrò per il ciuffo dei capelli, e uno spirito mi levò tra cielo e terra e mi portò in visione divina a Gerusalemme" affinché il profeta potessse costatare il culto idolatrico nel Santuario. L'accostamento delle idee con le tentazioni del Signore prodotta dallo spirito del male ed il male esistente in Gerusalemme, è evidente. Come luogo del digiuno del Signore viene indicato il monte Tabor, invece che il "monte della Quarantena" identificato ivi dalla tradizione attuale, forse nel IV secolo ma certo dal XII sec. Vi si potrebbe notare una certa opposizione fra tradizioni "galilee" e tradizioni "giudee".

5. Comunità di Transgiordania e di Siria

Transgiordania

Nelle regioni transgiordaniche il cristianesimo prese molto sviluppo, cosicché Eusebio, commentando il salmo 59,10 (*PG* 23,567-70), vi riscontrava l'avveramento di profezie della conversione di Moab, adombrate nelle frasi: "Moab lebes spei meae" e "In Idumeam calceamentum meum". Commenta: "Il compimento di ciò lo possono costatare coloro che passano nella regione araba, nel vedere i Moabiti e gli Ammoniti" convertiti in gran numero, "da empire la Chiesa di Dio", e possono costatarlo "quelli che vanno in Idumea perché vedono ivi la moltitudine delle chiese di Dio". Si può credere che i transgiordanici, in generale, fossero convertiti dal paganesimo, però in questo territorio S. Epifanio riuscì ad individuare molte comunità giudeo-cristiane di carattere settario. Prima di tutto a Pella, dove ritrovò (*PG* 41,401-2) i discendenti dei cristiani di Gerusalemme venuti ivi per scampare gli orrori della guerra del 70. In questo villaggio nacque l'apologista Aristone di razza e di formazione giudaica.

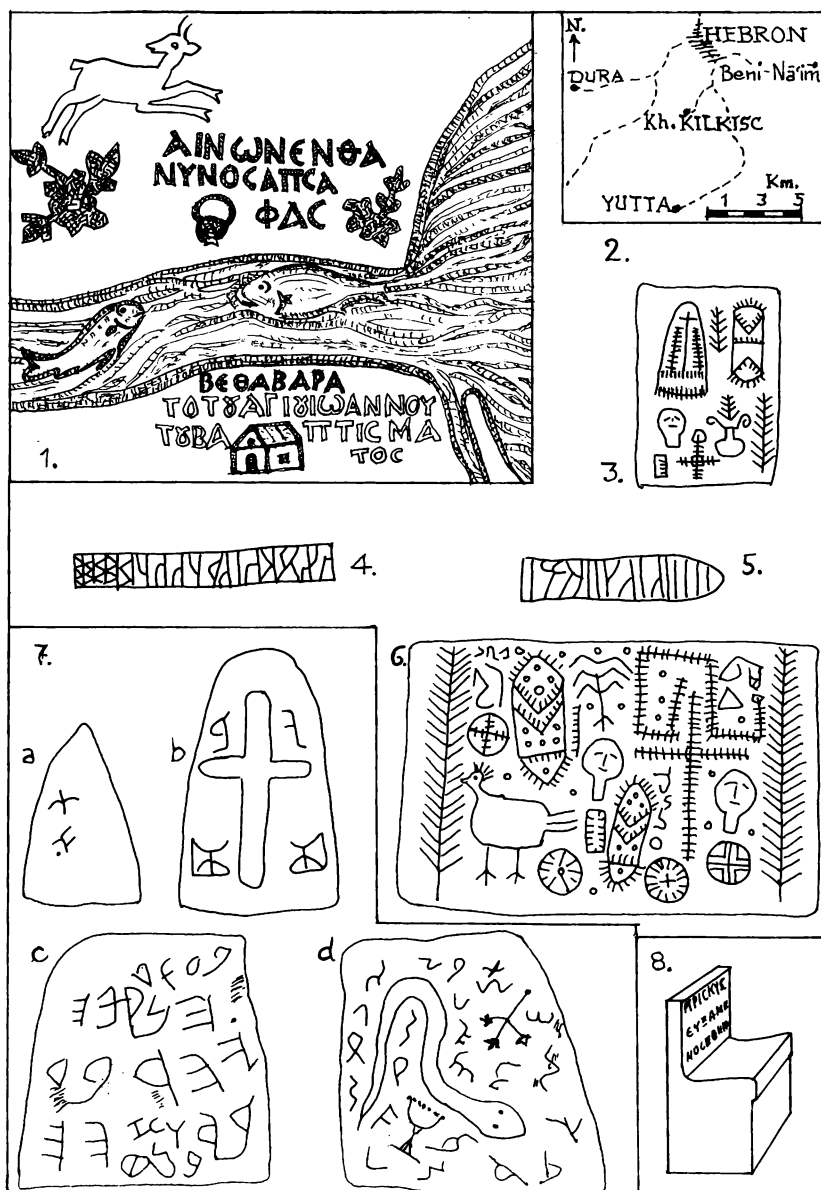



Fig. 4. Luogo del Battesimo del Signore, secondo la carta di Madaba (1). Kh. Kilkisc e sue pietre (2-6). Iscrizione samaritana-cristiana (7). Flavia Neapoli, sedia del II sec. (8).

S. Epifanio individuò anche il gruppo dei Valesi a Bacatha, località posta nella regione montagnosa che dalla pianura del Giordano sale fino ad Amman, e le abitazioni dei Sampsei, oltre il Mar Morto, nella regione di Perea fino al torrente Armon (*PG* 41,959-62) che, presso a poco, corrisponde alla regione est del Giordano (v. cap. II).

Dal canto suo Eusebio nell'*Onomasticon* (113, 12-4) ci parla del villaggio di Cariathaim, che al suo tempo era completamente cristiano. Oggi il villaggio presenta resti di rovine e poche case che continuano il nome modificato di Qoraiyat. Non sappiamo, però, se gli abitanti fossero di razza ebraica. Invece larghe tracce di idee giudeo-cristiane, si riscontrano nelle iscrizioni della regione di Kerak, da lasciarci supporre alcune comunità stabilite ivi.

Uno studio analitico fra le iscrizioni nabatee del Monte Sinai e i vari segni che le accompagnano lascia intravedere (fig. 8,4 e 9,25) un influsso giudeo-cristiano su questo popolo. Siccome conosciamo molto poco della cultura nabatea, un approfondimento di tale soggetto appare molto opportuno.

A nord di Amman, al Kh. Samra, sono state rinvenute stele con diciture greche e siriache accompagnate da segni di sfondo giudeo-cristiano: croci a due e tre corni, cosmiche, ecc. (fig. 12,13 e 21).

Siria

L'esistenza di comunità giudeo-cristiane è documentata pure in Siria. S. Epifanio ricorda il villaggio di Cocabe (*PG* 41,401-408) ai confini occidentali della Batanea, abitato da Nazareni e da Ebioniti che lo chiamavano Kokabe. Il nome è rimasto anche oggi a poche abitazioni rurali situate non lontano dal confine nord della Transgiordania, però monumenti rilevanti non sono stati notati, come era prevedibile dato il carattere degli abitanti. Monumenti con motivi "giudaici" compaiono nei villaggi vicini, da lasciarci intravedere un influsso dei giudeo-cristiani sulle popolazioni limitrofe.

Eusebio, nell'*Onomasticon* (172,1), ricorda il villaggio di *Coba,* presso Damasco, "dove, egli scrive, sono Ebrei che credono in Cristo detti Ebioniti". Questo nome, leggermente modificato in Cocabe, è dato anche oggi ad una solitaria collina a 15 Km. da Damasco. Vi si scorgono resti di abitazioni, fatte con pietre rozze, ma senza particolari ornamentazioni. L'aspetto "povero" corrisponde pienamente alle abitazioni di giudeo-cristiani che

della povertà avevano fatto una bandiera. Non lontano da Damasco si conservano dei villaggi coi nomi *Memin* che fanno pensare a comunità di *Minim,* assorbite, poi, dalle altre chiese cristiane di ceppo gentile.

In Siria è pure nota la comunità dei giudeo-cristiani di Aleppo, l'antica Beroea, la quale lasciò copiare a S. Girolamo, il *Vangelo degli Ebrei* conservato tra loro. La presenza della comunità ivi è pure attestata dal ritrovamento in una tomba di una laminella, conservata oggi al Museo della Flagellazione, che reca la descrizione del viaggio di oltre tomba, secondo la "scala cosmica".

La stessa deduzione archeologica si può fare per Beirut, dove nelle tombe sono state notate laminelle del genere, tanto in lingua aramaica, quanto in quella greca.

La comunità giudeo-cristiana a Dura Europos nel III secolo è manifestata da artisti che lavoravano sia nella chiesa sia nella sinagoga, come da frammenti di pergamena che recano preghiere eucaristiche, sul tipo della *Didachè,* in lingua ebraica (fig. 4,1).

6. Le comunità di Asia, Roma ed Egitto

Nelle altre parti del mondo antico più che di comunità indipendenti troviamo individui separati, ma fortemente attivi a diffondere le loro idee caratteristiche. I fatti di Antiochia, dove alla fine del IV secolo S. Giovanni Crisostomo credé questi seguaci così pericolosi da tenere contro di loro ben 8 accorati discorsi, ne sono un episodio caratteristico.

Asia Minore

Molto noto è il movimento dell'Asia Minore con a capo Efeso, dove aveva vissuto S. Giovanni, lasciando un'orma molto personale. La sua tomba è stata un faro, attraverso i secoli, dove i devoti hanno manifestato, con molti graffiti, il loro attaccamento e l'influsso subito. Il movimento si riattacca in gran parte alle idee giudeo-cristiane per il millenarismo, per il culto degli angeli, per la celebrazione della Pasqua al 14 Nisan, per l'impiego del frasario giovanneo, per la continuazione dei motivi architettonici originati dalla Palestina, ecc. Però se l'impronta di queste chiese fu vicina alla corrente giudeo-cristiana, non si identifica con essa, perché le chiese erano composte in gran parte da gentili cristiani e non adottarono la circoncisione. Le correnti giudeo-cristiane

furono sempre trattate come eretiche e combattute senza misericordia.

Roma

A Roma, benché non si abbiano comunità giudeo-cristiane indipendenti, pure si incontrano molti individui che si stabiliscono nella capitale portando con sé la formazione giudaica. Siccome questi individui cercavano ogni mezzo per far prevalere le loro antiche consuetudini, i papi Pio I (143-154), Eleuterio (173-189) e Vittorie (189-192) si sentirono costretti a prendere delle misure disciplinari a loro riguardo. L'introduzione di costumi differenti da quelli della chiesa romana, nel pensiero dei papi, non era altro che un apporto di confusione.

L'esistenza a Roma di individui orientali di ceppo ebraico è pure attestata dai monumenti, per es. da iscrizioni ebraiche, trasliterate con caratteri latini, tra cui una esistente nelle catacombe di S. Sebastiano parla della scala cosmica, e da un'altra nelle catacombe di S. Callisto, dove il nome Shephael scritto in ebraico è unito col monogramma "costantiniano" e da molti altri segni (figg. 3,4-6; 9,29-31).

Egitto

In Egitto (*HE* II,17) le origini del cristianesimo, da Eusebio, vengono riallacciate ai Terapeuti, descritti da Filone, i quali sarebbero i primi convertiti da S. Marco. L'opinione a noi sembrerebbe basata solo sul tenore della vita ascetica che menavano questi individui, molto simile a quella dei cristiani primitivi, però doveva essere molto comune. Infatti fu accettata anche da S. Epifanio (*PG* 41,387-8) che aveva vissuto alcuni anni fra i monaci d'Egitto. Anzi egli chiamò i Terapeuti col nome di Jesseni. Lo storico Sozomeno (*PG* 67,895-6), che ritenne la stessa opinione, li chiamò invece "ebrei convertiti, che continuarono a vivere more judaico". Probabilmente per queste origini, non ancora del tutto chiarite, i monaci della Tebaide, compreso lo stesso S. Pacomio, furono fortemente influenzati dalle idee giudeo-cristiane. Infatti i primi celebravano la Pasqua il 14 Nisan (*PG* 82,927-31) fino al secolo IV, cosicché i Padri del Concilio di Nicea dovettero proibirlo, e S. Pacomio riviveva la teoria delle lettere sacre in rapporto a Cristo (*PL* 58,1064-5) e alla vita spirituale, da basarci l'andamento della comunità. Più tardi

l'abate Giovanni di Scete punì alcuni monaci "eretici" che affermavano di avere visioni di S. Michele o del profeta Habacuch e "distrusse i numerosi libri vani che esistevano e fece rientrare gli eretici nella chiesa" (*PO* 26,22).

Da altri documenti riscontriamo ancora in Egitto nei secoli V-VI alcuni individui ebraizzanti che abbracciarono le teorie millenariste e le pratiche giudaiche (*PG* 86,353-358).

Non si sa bene se fossero stati semplicemente uniti con ideali biblici ovvero fossero di schiatta giudeo-cristiana, molti individui ricordati nei papiri che vivevano nelle vicinanze di Tebe tra il VI ed il VII secolo, perché hanno quasi tutti nomi biblici. Un caso simile era ricordato da Eusebio a proposito di alcuni martiri (*PG* 20,1503-4) quando, durante il processo, avevano dato al giudice dei nomi biblici per uno scopo eminentemente religioso.

Riallacciate alle idee e alle costumanze giudaiche si trovano dei fedeli nelle varie comunità in altre parti del mondo allora abitate: Mesopotamia, Cipro ecc., benché neppure qui si conoscano centri organizzati di una certa importanza.

Ricapitolando le sporadiche notizie sulle chiese giudeo-cristiane, notiamo come le comunità di Gerusalemme, della Giudea, della Galilea, della Siria e dell'Asia Minore sono evidentemente le più importanti per farci conoscere il pensiero e le costumanze giudeo-cristiane; non sono però da trascurarsi quelle delle altre parti del mondo allora conosciuto, perché i giudeo-cristiani erano diffusi ovunque. Per questa ragione non siamo sorpresi di scoprire, in futuri scavi, sia testi che monumenti provenienti da loro o da loro ispirati.

CAPITOLO II

LE SETTE GIUDEO-CRISTIANE E LORO ORGANIZZAZIONE

Se stabilire l'esistenza di varie chiese giudeo-cristiane nel mondo è difficile per la mancanza di fonti contemporanee, più difficile ancora è descrivere le varie sette, perché esse tennero molte cose occulte. Siamo venuti a conoscere qualche notizia, specialmente, di quelle che ebbero maggiori contatti con le comunità etnico-cristiane vale a dire le sette dei Nazareni e degli Ebioniti. Per le altre sette ci dobbiamo affidare quasi esclusivamente alle notizie raccolte da S. Epifanio, il quale talvolta confessa di non sapere molto, e da qualche dato di scavo.

Come andamento generale possiamo stabilire che alcune sette, come i Nazareni e i Valesi, mostrano di avere un'idea precisa della divinità di Cristo; altre, come gli Ebioniti, ammettono solo la Messianità; altre, solo dottrine che più o meno si avvicinano al cristianesimo. Comune a quasi tutte le sette è la stima, se non l'osservanza, della Legge e delle costumanze ebraiche.

Ciascuna setta ebbe dei libri propri che non è facile determinare, perché tenuti nascosti e spesso perduti. Ne facciamo menzione tutti insieme, per la ragione che tutti hanno lo sfondo giudaico.

Ogni setta ebbe una gerarchia propria, ma nel momento è impossibile avere un'idea esatta. Perfino dei Nazareni, che ebbero molti contatti con la chiesa gentilo-cristiana, si conosce solo qualche particolare, perché i nostri storici hanno completamente trascurato di narrare le gesta di questi cristiani separati.

1. Le varie sette

Elenchiamo le varie sette di ceppo giudaico cominciando dalle due più grandi e meno sconosciute, dei Nazareni ed Ebioniti, per passare alle altre più piccole e di più corta durata.

I Nazareni si sono considerati sempre come uguali agli altri cristiani di ceppo gentile ed hanno tenuto, come si esprime un loro esponente lo scrittore Egesippo, ad apparire veri cristiani distinti dagli eretici, sia pure del loro ceppo.

La prima informazione che abbiamo sui Nazareni, o "setta dei Nazarei" – dei quali S. Paolo è detto l'antesignano – è data dall'oratore Tertullo nel processo contro S. Paolo svoltosi a Cesarea (*Atti* 24,5). In origine il nome derivò dal disprezzo degli ebrei verso i nuovi fedeli, appellandoli col nome di un villaggio senza storia e di non buona fama. Il vocabolo "nazareni" non si riscontra nelle più antiche fonti letterarie pervenuteci, però dové sussistere perché riappare nel IV secolo come appellativo ordinario di alcune comunità, compresa quella di Gerusalemme.

I cristiani etnici che ebbero relazioni con i giudeo-cristiani, come Origene, Eusebio, ecc. preferiscono chiamare i Nazareni con l'appellativo "ebrei credenti" e dare dei nomi specifici solo a quelle sette che essi reputavano "eretiche", cioè gli Ebioniti, Alcesaiti, ecc. Siccome i Nazareni nella fede non si differenziano molto dai cristiani etnici, da loro furono considerati senz'altro come fedeli, benché separati per le costumanze nazionali; mentre tutti gli altri giudeo-cristiani furono considerati eretici.

Egesippo, scrittore del II secolo, è il primo che si esprime in questo senso. Nei brani delle sue opere, trascritti da Eusebio nella *Storia Ecclesiastica,* si legge tra l'altro: "Venuto a Roma elaborai l'ordine di successione dei vescovi fino ad Aniceto (155-156); di cui era diacono Eleutero. Ad Aniceto successe Sotero e a Sotero Eleutero. (173-189). In ogni successione e in ogni città tutto procede a norma di ciò che insegnano la Legge, i Profeti e il Signore" (*HE* IV: XXII,3). Lo stesso scrittore poi elenca le diverse sette pseudo cristiane e poi quelle ebree, chiamando i fautori delle prime pseudo-profeti e pseudo apostoli, perché con i loro discorsi malvagi contro Dio e il suo Cristo, "scissero l'unità della Chiesa" e sono "ostili a Cristo". "Fu Tebutis, egli dice, che impermalosito di non esser fatto vescovo, cominciò a spargere in mezzo al popolo la corruzione, seminando le teorie di una delle sette giudaiche, cui egli apparteneva. Sempre da esse uscirono Simone, capo dei Simoniani; Globio, capo dei Globiani; Dositeo, capo dei Dositeani; Gorteo, capo dei Gorteani e i Masbotei. Questi poi originarono i Menandrianisti, i Marcionisti, i Carpocratiani, i Valentiniani, i Basiliani, i Saturniliani, i quali,

ognuno per proprio conto, sciorinarono le più sciocche fantasticherie" (*HE* IV,XXII,5).

Del contemporaneo S. Ireneo sono rimaste l'esposizione e la confutazione di queste aberrazioni nel libro molto noto *Contro le Eresie* (*PG* 7). Secondo lui i capi scuola delle eresie sono: Simon Mago, Meneandro, Basilide, Carpocrate, Cerinto, Ebioniti, Nicolaiti, Cardone, Marcione, setta di Barbelo, Kanaiti.

Un confronto fra la lista degli eretici fatta da S. Ireneo e quella redatta da Egesippo ci fa costatare un'eguaglianza sostanziale, ma insieme anche delle differenze notevoli. Ireneo per es. fa cominciare l'eresia con Simone, Egesippo invece con Tebutis. Ciò rispecchia la formazione differente che ebbero i due scrittori: Esegippo vissuto a Gerusalemme conosce Tebutis sconosciuto a Ireneo, perché il suo movimento ebbe un'importanza solo locale; Ireneo, discepolo dell'ambiente efesino, conosce invece Simone perché S. Giovanni che influì a Efeso aveva lottato con il Mago in Samaria. Siccome Egesippo non nomina gli Ebioniti che si dicono originari di Gerusalemme o almeno di Palestina, si può credere che li identifichi con i partigiani di Tebutis.

Comunque sia, in Asia gli Ebioniti avevano un dottrinale proprio già nel II secolo, come si ricava da Ireneo. Una volta (*PG* 7,686-7) egli sintetizza: "Gli Ebioniti pure insegnano che il mondo fu fatto da Dio, ma riguardo al Signore (Gesù Cristo) lo pensano diversamente da Cerinto e Carpocrate. Usano solo il *Vangelo secondo Matteo* e rifiutano l'apostolo Paolo come ribelle della Legge. Cercano di interpretare i profeti in modo piuttosto curioso; si circoncidono e continuano nelle usanze della Legge e nel carattere ebreo della vita, adorando Gerusalemme come casa di Dio".

Ireneo talvolta si industria di confutare i loro errori. Così (*PG* 7,1074-5) per es. dice che il discepolo che ha la vera fede: "giudicherà pure gli Ebioniti. Come possono salvarsi se non è il Signore che operò la loro salvezza sulla terra? " facendoci vedere che questi eretici non avevano idee rette sulla divinità di Cristo. Altrove lo stesso santo (*PG* 7,1122-3) ritorna su questo argomento in modo chiaro: "Stolti sono pure gli Ebioniti che non ammettono l'unione di Dio e dell'uomo mediante la fede nella loro anima, e continuano nel vecchio fermento della generazione, non volendo intendere che lo Spirito Santo venne in Maria e la potenza dell'Altissimo Iddio Padre la adombrò per cui ciò che fu generato è santo e figlio dell'Altissimo Iddio Padre di

tutti che compì la incarnazione; ora come nella generazione anteriore abbiamo ereditata la morte, così con questa generazione ereditiamo la vita".

In un altro punto (*PG* 7,946) S. Ireneo ci fa vedere che gli Ebioniti si riallacciano agli Ebrei: "Non è perciò vera l'interpretazione di alcuni che osano tradurre la Scrittura (*Is.* 7,14) così: "Ecco una giovane porterà nel suo seno e partorirà un figlio" come fecero Teodozione di Efeso e Aquila del Ponto, entrambi proseliti giudei, i quali furono seguiti dagli Ebioniti. Essi dicono che Cristo fu generato da Giuseppe, distruggendo per quanto sta in loro, l'economia di Dio".

Infine parlando dell'autorità dei Vangeli (*PG* 7,884) lo stesso scrittore così si esprime: "Gli Ebioniti usando solo il *Vangelo secondo gli Ebrei,* possono essere convinti da quello solo che non pensano rettamente di Dio". Da questa frase S. Ireneo sembrerebbe identificare il Vangelo di S. Matteo con quello degli Ebrei, teoria che sarà ripetuta anche più tardi.

Nel III secolo troviamo notizie sui cristiani di ceppo ebraico principalmente in Origene, che ebbe molti contatti con loro, sia in Egitto sia in Palestina. Col nome di "Ebioniti" o "poveri" egli intende non solo quelli che son detti Ebioniti per antonomasia, ma talvolta anche i Nazareni, benché più spesso chiami questi ultimi "Ebrei che credono".

Nel *Contro Celso* (*PG* 11,793-4), scritto mentre era a Cesarea, Origene, nel ribattere le affermazioni del pagano, che accusava i giudeo-cristiani di "abbandonare la patria-legge", allettati da Gesù, si esprime così: "Non avvertì che i Giudei credenti in Cristo non abbandonarono per nulla la loro legge patria. Infatti vivono secondo le sue prescrizioni e traggono il loro nome dalla povertà della loro legge secondo il significato delle parole. Infatti "Ebion" presso i Giudei significa "povero" e son chiamati Ebioniti a seconda della fede in Cristo, sebbene tutti osservino la legge giudaica: cioè quelli che come noi, confessano che Gesù è nato dalla Vergine, e quelli che rigettano ciò, ritenendo che sia nato come tutti gli altri uomini".

Altrove (*PG* 11,1287-8) ci fa sapere che gli Ebioniti non ammettono le lettere di S. Paolo, né riconoscono l'Apostolo come santo e sapiente, senza per altro indicare se per Ebioniti intenda anche i Nazareni. Siccome gli stava molto a cuore difendere S. Paolo, Origene ritorna sul tema nell'*Omilia XVIII in Geremia* (11: *PG* 13,485-6) dicendoci che come il sommo sacerdote Anania fece percuotere Paolo (*Atti* 23,32), così oggi gli

Ebioniti, continuatori della sua mentalità, lo percuotono perché lo maledicono.

Qualche volta Origene accenna agli usi e costumi degli Ebioniti: la circoncisione, che stimano necessario di dover ritenere (*PG* 12,179); la Pasqua che vogliono celebrare il 14 Nisan come gli altri Ebrei (*PG* 13,1728), e la purità legale (*PG* 13,939-40) circa la quale gli Ebioniti, come ebrei, accusano i cristiani che non la praticano, quali violatori della Legge.

Queste frasi sporadiche di Origene sugli Ebioniti, pronunziate davanti ad un uditorio della chiesa gentile-cristiana, lasciano supporre che gli Ebioniti vivessero separati dagli altri cristiani con proprie chiese e propri sacerdoti, in modo da svolgere a piacimento i loro riti e feste, seguendo il proprio calendario. In alcune località grandi dove i cristiani erano molti, era possibile avere varie chiese a seconda la diversità di fede di ciascuno.

Nel IV secolo i due principali scrittori, S. Epifanio e S. Girolamo, che ebbero, contatti personali con i giudeo-cristiani, tengono a descriverli separatamente a causa delle diversità dottrinali.

S. Epifanio, trattando dei Nazareni (*PG* 41,387-406), li crede originati a Pella coll'esodo da Gerusalemme quando, invece di ritornare alla città santa dopo la guerra del 70, si trattennero colà. Secondo Epifanio i Nazareni, a parte la loro fede in Cristo, vivono come gli altri Ebrei, cioè praticano la circoncisione, osservano il sabato, celebrano la Pasqua al 14 Nisan, ecc.

E benché per la loro fede siano "nemicissimi" agli Ebrei che li maledicono nelle loro preghiere – egli dice – essi tengono il canone biblico ebreo e usano la stessa lingua ebrea nella quale sono peritissimi. Abitano nella città di Beroan (Aleppo), nella Coelo - Siria, nella Decapoli presso Pella, e nella Basanitide in quello che chiamano Cochabe ed ebraicamente Kocabe. Il loro nome di Nazareni deriva da Nazaret "che oggi è un villaggio nel quale, nella casa di Giuseppe (Gesù) fu educato".

Secondo lo stesso Epifanio, ben differenti da questi cristiani sono i Nazareni ebrei i quali non hanno nulla a fare con Cristo, osservano il sabato, ma non fanno sacrifici di animali, né approvano i Patriarchi del Vecchio Testamento. Epifanio parla di loro fra le eresie ebree (257-60). Perciò questi Nazareni non vanno confusi con quelli cristiani, come è avvenuto ad alcuni scrittori moderni.

S. Girolamo, scrivendo a S. Agostino (*PL* 22,924) a proposito della simulazione, porta l'esempio di un giudeo-cristiano,

esprimendosi così a riguardo dei Nazareni: "Esiste anche oggi in tutte le sinagoghe di Oriente, fra i Giudei, un'eresia che si chiama dei *Minei* la quale fino ad oggi è condannata dai Farisei: si designa volgarmente come Nazareni. Essi credono in Cristo figlio di Dio, nato da Maria Vergine e dicono che è Lui che ha sofferto sotto Ponzio Pilato ed è risuscitato, come crediamo noi: ma mentre vogliono essere insieme Giudei e cristiani, non sono né Giudei né cristiani". Il nome *Minei* usato dal Santo, siccome comparisce nelle fonti ebree, ci fa vedere che S. Girolamo fosse al corrente delle controversie avvenute tra gli Ebrei e i *Minim.* Secondo lui, i due si identificavano.

In conclusione, riguardo ai Nazareni tanto S. Epifanio, quanto S. Girolamo non hanno da rimproverare loro altro che l'osservanza delle costumanze proibite dai Concili.

Circa il *Vangelo dei Ebrei* usato dai Nazareni nelle loro sinagoghe, sia S. Epifanio che S. Girolamo sono inclini a ritenerlo come il Vangelo originale di S. Matteo. Per questa convinzione S. Girolamo, che lo copiò, ne usufruì nel commento a S. Matteo e altrove usando il testo di due codici differenti: quello di Aleppo e quello di Cesarea, già trascritto dal martire Panfilo.

Gli Ebioniti

Nei due scrittori surricordati, gli Ebioniti talvolta sono accomunati ai Nazareni, perché si comportano nello stesso modo circa l'osservanza della Legge, ma spesso sono trattati in modo differente a causa delle credenze, soprattutto perché non avevano la fede nella divinità di Cristo come i Nazareni. S. Epifanio tratta ampiamente questa eresia (*PG* 41,404-474 e 42,857-8) non risparmiando parole dure. Sostanzialmente li accusa di considerare Cristo un puro uomo, di osservare le costumanze ebraiche del riposo nel sabato, della Pasqua il 14 Nisan, della circoncisione, e di aver edifici propri per il culto chiamati sinagoghe, di astenersi dalle carni, di lavarsi dopo l'uso del matrimonio, di unire in matrimonio i loro figli molto giovani per paura che commettano azioni impure; di usare il canone dei libri sacri degli ebrei e per il Nuovo Testamento il Vangelo mutilo di S. Matteo, e di ritenere come libri sacri le opere clementine e l'*Ascensione di S. Giacomo* fratello del Signore.

Riguardo alla loro origine, S. Epifanio ritiene che derivino da Ebion, eretico vissuto ai tempi dell'Apostolo S. Giovanni, e che l'eresia si sviluppasse dopo l'esodo di Pella. Per questa ragione

ritrova conveniente che gli Ebioniti abitino a Cochabe presso Batanea e Basanitide, che non è molto lontano da Pella. Tale origine collegata alla personalità di Ebion, è condivisa dagli scrittori dell'epoca, non sappiamo se perché influenzati da S. Epifanio, ovvero perché era allora idea comune. Così per es. S. Girolamo lo suppone, nella lettera ai Galati (*PL* 26,387) quando chiama Ebion eresiarca semicristiano e semigiudeo. Rufino commentando il Simbolo Apostolico (*PL* 21,375) classifica Ebion tra gli eretici, accosto a Marcione e Valentino.

Spariti i capi ricordati da S. Ireneo, come Marco, Valentino, Basilide, anche le loro sette lentamente si estinsero. Nel IV secolo S. Epifanio ne elencò altre, sorte nel frattempo, che in parte possono dirsi continuazioni antiche, e in parte nuove, dovute al capriccio di individui e a circostanze storiche. La lotta che i giudeo-cristiani ebbero a soffrire, da una parte dagli ebrei e dall'altra dai cristiani di ceppo gentile, favorì questo frastagliamento.

Tra le sette si distinguono: i Sampsei, gli Arcontici, i Valesi, gli Elcesaiti, gli Audiani e i Messaliani. Però tutte queste sette, a quanto pare, ebbero una ripercussione assai limitata.

Elcesaiti

Imparentato alla setta ebionita appare il movimento degli Elcesaiti sui quali Eusebio (*HE* VI,XXXVIII) riporta un brano di omilia di Origene che ne riassume la dottrina: "Presentemente – scrive Origene – è sopraggiunto uno che si vanta di poter difendere una dottrina atea e tutta empietà detta degli Elcesaiti, che da poco è pullulata fra le chiese. Vi esporrò le perverse teorie della setta, perché non ne siate irretiti. Essa rigetta certe parti della Scrittura, abusa di passi dell'Antico Testamento e del Vangelo, ripudia interamente l'Apostolo Paolo. Insegna che è cosa affatto indifferente rinnegare Cristo e che, se uno è saggio, nella necessità lo rinnegherà con la bocca e non con l'animo. Vantano anche un libro, che dicono caduto dal cielo; chi li ascolta e presta loro fede, riceverà una remissione di peccati diversa da quella che dà Gesù Cristo". Il propagatore incontrato a Cesarea da Origene, fu accostato ad Alcibiade, ebionita, venuto da Apamea, il quale faceva propaganda a Roma con i libri di Elcesai sotto papa Callisto (217-222). Esso fu messo in ridicolo dall'autore dei *Philosophumena* (*PG* 16,3387-90). I membri di

questa setta ci paiono più girovaghi che fedeli fissi di chiese organizzate.

I Sampsei

Secondo Eusebio la setta degli Elcesaiti "fu estinta già al suo inizio", ma S. Epifanio più tardi li accumula ai Sampsei che, in qualche modo, ne tramandarono le idee. Racconta (*PG* 41,959-62) come alla testa di questa setta ci fossero due donne, una delle quali, chiamata Martho, al suo tempo era già morta, e l'altra, chiamata Marthana, era forse ancora viva. Queste donne erano così venerate dal popolo che ne raccoglievano anche gli sputi per conservarli come reliquie. Si facevano pellegrinaggi verso di loro da una moltitudine ingente. La setta venerava l'acqua come sorgente di vita; usava gli stessi libri degli Ossei, Ebioniti e Nazareni, e gli adepti, dice Epifanio, non sono né cristiani, né ebrei. Alcuni si astenevano dal mangiare animali. I Sampsei vivevano oltre il Mar Morto, in Perea, in Moab al torrente Arnon e nell'ulteriore tratto di Iturea e Nabattide, vale a dire nella plaga occidentale della Transgiordania che guarda la Palestina. Possiamo credere che essi avessero come centro Sapsas nel wadi Karrar, presso il luogo del battesimo di Gesù, dove vi era una sorgente e dove rimasero per lungo tempo ricordi cristiani. Lo deduciamo sia dal nome, sia dalla corrispondenza geografica con i dati di S. Epifanio. La località è marcata nella nota carta di Madaba del VI secolo: il mosaico rappresenta (fig. 4,1) l'entrata del Giordano nel Mar Morto posto a destra. Nella sponda occidentale è il passo di Bethabara con il santuario di S. Giovanni eretto per ricordare il battesimo di Gesù. Nella sponda orientale è la sorgente, rappresentata da un circolo, di Sapsas che pare abitato già dai Sampsei, i quali avevano conservata la tradizione di S. Giovanni Battista. La gazzella che corre inseguita dal leone ci fa vedere che il luogo era semideserto.

Gli Arcontici

Degli Arcontici S. Epifanio (*PG* 41,677-92) riporta l'origine a lui nota, cioè che il capo, un certo Pietro, da principio viveva vita eremitica a Caparbaricha, oggi Beni Naim, presso Hebron, donando i beni ai poveri, vestendo aspramente, e abitando in una grotta. Per questa sua vita ascetica fu ordinato sacerdote. Però dato che spargeva idee eretiche, fu sospeso dal vescovo di

Eleuteropoli e andò a passare del tempo a Cochabe presso gli Ebioniti o Nazareni. Poi, fatto più maturo con l'età, ritornò, ma con le stesse idee, sinché, convinto di eresia da Epifanio, si ritirò in una grotta e sarebbe stato abbandonato da tutti. Infatti un suo discepolo, un certo Autactus armeno, ritornò in patria spargendo le dottrine eretiche. Per i suoi adepti Pietro aveva redatto vari opuscoli ed un libro intitolato: *Symphoniae.* Ivi trattava dei sette o otto cieli, a capo dei quali metteva gli angeli e la Madre lucida. Epifanio enumera le credenze e la maniera di vivere degli Arcontici: digiuni a guisa di monaci, abbandono dei beni, negazione della resurrezione della carne, ripudio del battesimo, della comunione dei misteri. Come si vede, c'è un miscuglio di idee dove accosto ad alcune buone ve ne erano molte altre nelle quali il cristianesimo non c'entrava. Si crede aver identificato un centro di Arcontici al Kh. Kilkisc, situato a sud di Hebron (fig. 2). Nelle pietre ritrovate nel cimitero vi sono molti segni che si riportano al dottrinale giudeo-cristiano (fig. 4,3-5) di cui parleremo in seguito. Le iscrizioni sono ancora da decifrarsi, però il Prof. Nordio ha dato, per ora, l'interpretazione di due. Una (fig. 4,4) direbbe: "Il giardino crebbe, la tua valle, la tua cima" riportandosi al Giardino dell'Eden. La seconda (fig. 4,5) dice: "Il tumulto (della guerra) di Gog è umiliato" che sembra riferirsi ad una sconfitta di Gog.

Gli Audiani

Gli Audiani o Odiani (*PG* 42,339-74) sono menzionati anche da altri scrittori, come Teodoreto di Ciro (*PG* 83,1141-2) e Prospero di Aquitania (*PL* 51,577). Sono antropomorfisti ammettendo in Dio parti umane; vivono celibi, ma non sempre casti; sono giudicati pieni di arroganza; celebrano la Pasqua al 14 Nisan gloriandosi di serbare la tradizione degli Apostoli. Il fondatore Audius, nativo di Mesopotamia, visse ai tempi di Ario e da Costantino fu relegato in Scizia. Gli adepti si erano molto propagati in Siria, Palestina e Arabia, fondando dei monasteri; ma ai tempi di S. Epifanio si erano ristretti a due villaggi ai limiti di Calcide.

I Valesi

I Valesi, o discepoli di un certo Valente, che Epifanio crede arabo (*PG* 41,1009-18), in origine erano uniti alla chiesa, ma poi

si allontanarono per mutilarsi allo scopo di divenire invulnerabili alle tentazioni. Così, dice il santo, non sono né uomini né donne. Qualcuno, egli dice, li ha ritenuti gnostici, ma non è vero. Abitavano a Bacatha, località del territorio di Filadelfia, che anche oggi porta questo nome, presso Naur, non lontano da Amman. C'è una fontana e vicino si scorgono delle antichità che risalgono anche a quel tempo.

I Messaliani

I Messaliani (*PG* 42,755-74) ed altri affini, da S. Epifanio sono considerati più pagani che Giudei, o Samaritani o cristiani. Adorano Dio Onnipotente e fanno edifici di culto a forma di teatro. Epifanio conosce quello elevato "in Sicima che oggi è detta Neapoli, al secondo miglio nella pianura come proseuche, ossia oratorio a forma di teatro a cielo scoperto; fabbricando il quali, (i Messaliani) avevano imitato i Samaritani e i Giudei". Tale proseuche è stata ritrovata, credo, nel 1927 quando sono state scoperte delle sedie di pietra (fig. 4,8) disposte a semicerchio. Nella spalliera vi sono dei nomi greci, latini e orientali, tra cui quello di Prisco e di Giustino che sono uguali al babbo del martire e al martire stesso, nativi del posto.

Epifanio dice ancora che i Messaliani usurpano il nome cristiano, costruendo i luoghi di culto come le chiese, mettendovi un gran numero di lucerne. Fanno pure uso di inni per lodare Dio. Un loro capo si chiama Lupiciano.

Gli Ofiti

Della setta degli Ofiti, imperniata sul serpente, con caratteristiche cristiane, troviamo tracce in un amuleto con iscrizioni samaritane (fig. 4,7).

Di sette giudeo-cristiane tendenti allo gnosticismo abbiamo prove dalle medaglie con Salomone a cavallo (fig. 13,21) e con le parole IAO.

2. Libri e scrittori di varie sette

Nei primi tre secoli tutta la letteratura cristiana ha uno sfondo prettamente giudaico tanto che vari autori, come Giustino, Ireneo vengono considerati come esponenti della corrente giudeo-cristiana. La maggior parte, però, degli scrittori

che compariscono come giudeo-cristiani sono reputati mezzo eretici e le loro opere generalmente sono dette "apocrife" in senso dispregiativo. Su queste bisogna fare un cenno.

Intanto si può ricordare che fra i giudeo-cristiani circolarono solo opere bibliche del V. Testamento; di quello del Nuovo solo quelle che si accordavano con le loro idee, specialmente riguardo all'osservanza della Legge mosaica. Così furono escluse a priori le lettere di S. Paolo e le opere affini come quelle di S. Luca. Questo fatto ebbe un riflesso non piccolo nella localizzazione dei santuari palestinesi nei primi tre secoli.

Circolarono fra i giudeo-cristiani anche gli apocrifi del V. Testamento, per es. il *Testamento dei 12 Patriarchi,* la *Vita di Adamo ed Eva,* il *libro di Enoch,* il *IV libro di Esdra,* ecc. ai quali non si peritarono di fare dei ritocchi in senso cristiano. Di alcuni libri con sfondo giudaico non è sempre facile dire se furono scritti da ebrei e poi ritoccati o se invece furono scritti direttamente dai giudeo-cristiani.

I libri propri dei giudeo-cristiani si possono dividere in: liturgici, di istruzione e narrativi. Naturalmente sono molto vari secondo le correnti di pensiero con cui furono condotti e si distaccano dal dottrinale noto anche alla grande chiesa solo in certi punti caratteristici. Spesso di questi libri non si ha più il testo originale, ma solo delle traduzioni più o meno fedeli e non si riesce sempre ad individuare le parti veramente antiche. Per questa ragione la loro cronologia non è sempre sicura. Perciò stiamo agli studi più recenti e accreditati, almeno fino a quando i nostri studi non ci impongano di cambiare.

a) Libri liturgici

Il *Vangelo degli ebrei* non ci è pervenuto che attraverso dei brani riportati da Origene, da Eusebio di Cesarea, da S. Girolamo e da pochi altri. Secondo Niceforo comprendeva 2200 stichi, cioè era lungo presso a poco come l'attuale Vangelo di S. Matteo. Da questi brani abbiamo affermazioni sulla persona di Gesù: che andò a farsi battezzare per incitamento di sua Madre e dei suoi "fratelli"; che nel Getsemani fu "incoraggiato" da un angelo; che Gesù apparve prima a Giacomo che agli altri Apostoli dopo che fu risuscitato e che essi "toccarono" il suo corpo. Altri brani danno gli insegnamenti di Cristo: che al giovane ricco rimprovera di far morir di fame i poveri; di non essere mai lieti finché non si guarda con amore il fratello; che bisogna perdonare perché anche

i profeti ebbero peccati; che guarisce un muratore per togliergli la vergogna di mendicare. Inoltre presenta in modo diverso le parabole, per es. quella dei talenti, che chi ne ebbe uno lo sperperò. Relativamente allo Spirito Santo, questo vangelo lo presenta come "madre di Gesù"; che lo prende per i capelli e lo conduce nel deserto su imitazione di *Ez.* 8,3-5; che dà "tutta la fonte" di grazie a Gesù. Inoltre il vangelo dà alcuni particolari storici, per es. che i magi erano "molti"; che gli apostoli erano gli uomini "migliori" degli altri; che alla morte di Gesù si ruppe l'architrave del tempio; che la venuta di Gesù giudice sarà nella notte di Pasqua; che Giovanni era conosciuto nella casa di Caifa perché vi portava il pesce. Riguardo al testo biblico presenta delle varianti interessanti: "in Betlemme di Giuda" in luogo di "Giudea"; figlio di "Joiada" invece di "Barachia", ecc. Da questi testi non troviamo dottrine erronee, ma solo un particolare sfondo giudaico.

Il *Vangelo degli Ebioniti.* E' conosciuto soltanto da brani o perifrasi conservate da S. Epifanio il quale ebbe lo scopo di mettere in rilievo solo le parti che per lui non erano ortodosse. Siccome parla che nel battesimo di Gesù lo Spirito Santo apparve come colomba ed "entrò" in Gesù, si arguisce che il vangelo manifesti una certa divinità di Gesù solo dal battesimo. Altri testi di antichi autori lo confermano. Parlando dell'ultima cena Gesù avrebbe detto di non desiderare di mangiare la carne quasi che il banchetto fosse fatto con pesce. Anche di Giovanni Battista dice che non mangiava "locuste" ma "schiacciata", con leggero cambiamento delle parole "encris" in luogo di "acris", rispetto al vangelo canonico.

Il *Vangelo di Pietro.* E' conservato solo in parte e comincia con la descrizione della Passione di Gesù. Scolpa Pilato della responsabilità della morte di Gesù e la pone sotto Erode Antipa; gli ebrei durante il viaggio al Calvario "spingono" il Redentore ed egli grida sulla croce: "Forza, perché mi hai abbandonato?" e quindi "fu assunto" non spirò, né rese lo spirito. La Resurrezione viene attestata dai soldati che vedono due uomini uscire dal sepolcro recando un altro che aveva un personale così alto da arrivare al cielo e la croce li seguiva. Alla domanda: "Hai predicato ai dormienti?", la croce risponde: "Sì". Tanto le donne quanto gli apostoli stentano a credere alla resurrezione di Gesù. Niente può lasciarci intravedere che il testo che abbiamo sia composizione eretica, ma solo un'angelogia relativa a Cristo di carattere ebraico.

Due opere molto simili erano impiegate nella liturgia funebre: la *Dormitio Mariae* e la *Historia Iosephi.* La prima ci è pervenuta in svariate redazioni per l'adattamento liturgico delle diverse chiese in tutte le parti del mondo cristiano. E' ormai certo che la composizione primitiva sia di carattere giudeo-cristiano, attribuita a Leucio, e non può essere posteriore al II secolo. Il testo abissino (*CSCO* n. 343) e il cod. Vat. greco n. 1982 rappresentano il prototipo della composizione. Vi sono espresse le teorie di: Cristo angelo; sette cieli o scala cosmica; segreti incomunicabili ai non eletti, ecc., teorie che furono rigettate dagli autori gentilo-cristiani nel IV secolo. Il documento manifesta una intima e delicata familiarità di Maria con gli Apostoli da conferire un senso di immediatezza all'insieme. La composizione è basata su fondo biblico con fatti adattati alle circostanze. Le redazioni posteriori, attribuite a personaggi celebri come S. Giovanni, Giuseppe di Arimatea e Melitone di Sardi, risentono degli influssi liturgici sviluppatisi dal secolo IV.

L'altra, la *Historia Iosephi fabri lignarii,* ci è pervenuta in traduzioni copta e araba ma con modificazioni e molte aggiunte al testo originale. La parte più originale è il transito del santo assistito da Gesù. Il documento intende presentare un uomo "giusto" nel senso biblico e l'aver messo il panegirico in bocca a Gesù doveva servire come una canonizzazione. L'autore è millenarista, autoincarnazionista ecc. come in altri documenti preniceni.

b) Libri di istruzione

Due opere predominano: la *Didachè* e la *Lettera degli Apostoli.* Della *Didachè* parlano tutti i libri di Patrologia e si può considerare un primo manuale per i cristiani. La prima parte, delle due vie, è evidentemente su sfondo giudaico da manifestare chiaramente la sua origine.

La *Lettera degli Apostoli* è posta tra gli scritti apocrifi del II secolo. Il testo è conservato solo in una traduzione abissina e in fragmenti copti. L'autore, o autori, vorrebbe dare la vera dottrina per controbattere quella di Simon Mago e di Cerinto. L'opuscolo contiene, prima, dei dati della vita di Cristo: nato a Betlemme, erudito senza il bisogno di un maestro, fece miracoli e resuscitò; poi le rivelazioni: come discese in terra attraversando i sette cieli; come si incarnò in Maria prendendo la forma di Gabriele; come Egli ritornerà splendente come il sole e come rimane in mezzo ai

suoi Apostoli ai quali comanda di insegnare come padri, ministri e maestri, come debbono essere prudenti e come trattare con i falsi dottori. Davanti agli occhi degli Apostoli Gesù ascende in cielo.

Libro d'istruzione è pure il *Pastore di Erma,* ben descritto in tutte le patrologie, il quale tra l'altro ha le teorie angeliche parlando della Trinità.

I libri clementini: *Omilie* e *Recognizioni* sono opere caratteristiche delle sette giudeo-cristiane giacché furono scritte per divulgarsi solo tra le persone "fedeli e circoncise". Constano di varie parti che risentono di autori e di tempi differenti, cominciando dal II secolo. Una parte riporta i pretesi discorsi di S. Pietro contro Simone che spesso non sono che controversie contro gli scritti paolini. Altre volte l'autore racconta fatti di S. Paolo contrari agli scritti lucani, per es. di aver buttato dal pinnacolo del tempio S. Giacomo "fratello del Signore" e vescovo di Gerusalemme. L'autore ignora completamente l'attività di S. Pietro in Giudea e fa di Cornelio uno guarito da Gesù. Nelle opere si mette in cattiva vista anche S. Giovanni Battista perché i suoi discepoli affermavano che egli era il Cristo e non Gesù. L'opera clementina sostanzialmente è ebionita.

c) I Libri narrativi

Molti sono i libri a carattere narrativo e di diversa provenienza. Alcuni riguardano l'infanzia di Gesù, per es. il *Vangelo di Giacomo* detto popolarmente "Protovangelo", diviso in tre parti, riunite non dopo il II secolo: vita di Maria Bambina nel tempio; nascita di Gesù e morte di Zaccaria. Scritto da un artista con sfondo giudaico, sembra redatto per dimostrare Gesù nato da una madre pura. Quanto questo scritto dipenda da tradizioni locali e quanto derivi dalla fantasia dello scrittore non è facile dirlo. Comunque ebbe una grande diffusione e influì sulle feste liturgiche e nella costruzione dei santuari palestinesi.

Il *Vangelo di Tommaso Israelita,* differente da quello trovato in Egitto, abbraccia la descrizione dei primi dodici anni della vita di Cristo. Dalla serie di miracoli che l'autore racconta deduciamo che egli ebbe di mira di dimostrare come Gesù anche da bambino aveva la potenza divina con dare la vita, per es. facendo gli uccellini di creta e poi facendoli volare, trasposizione di *Genesi* 2,7; come di toglierla facendo morire per punizione; potenza sui corpi umani, sugli esseri viventi e sugli esseri inanimati. Gesù ebbe

la scienza senza bisogno di apprenderla. Alcuni miracoli fatti con carattere vendicativo, fanno classificare l'operetta nella mentalità ebraica.

Le *Memorie di Nicodemo* riguardano la Passione di Cristo e la sua resurrezione con apporti nuovi quali testimonianze omesse dagli Evangelisti. Al processo di Gesù, Pilato cerca di salvarlo e tra le accuse portate dagli ebrei contro il Redentore è che sia "un bastardo", fatto smentito da 12 testimoni che affermano di esser stati presenti alle nozze di Maria con Giuseppe. Naturalmente i testimoni non affermano che Giuseppe è padre naturale di Gesù. Un'altra accusa è che Gesù nella nascita fu occasione dell'uccisione dei bambini a Betlemme. Nuove testimonianze della resurrezione di Gesù sono le guardie, un sacerdote, un levita ed uno scriba che videro Gesù con gli Apostoli in Galilea, e Giuseppe da Arimatea che per questo viene perseguitato. Due risorti alla morte di Gesù fanno testimonianza della discesa di Gesù agli inferi per liberare Adamo e gli altri giusti.

Gli *Atti di Giovanni.* L'autore, oltre a descriverci delle gesta del santo con miracoli operati per la diffusione della fede in Cristo, ci dà un repertorio di idee docete con un inno recitato da Gesù alla vigilia pasquale mentre danzava con i suoi apostoli. In mezzo ad idee strane, l'inno presenta una grande profondità spirituale: Gesù insegna a patire; rivela, poi, il mistero della croce che unisce il cielo con la terra e divide i popoli.

Perfettamente ortodosse sono, invece, le *Odi di Salomone* dove il poeta parla di Cristo senza mai nominarlo, perché, a quanto mi pare, gli attribuisce le prerogative divine. Vi si parla del battesimo, della discesa agli inferi, della verginità di Maria, ecc.

Particolarmente inconsueto è il *Testamentum Salomonis* dove per mezzo di un anello inviato da Dio al re Salomone si fa confessare i demoni: ciò che fanno, come si possono vincere. Nella redazione attuale (*PG* 122,1314-58) se non è scritta da giudeo-cristiani, è certamente rimaneggiata da loro perché vi si introduce la potenza vincitrice di Gesù, mentre vi rimane un palese influsso giudaico. La composizione pare sia in relazione con il culto salomonico praticato presso la Piscina Probatica in Gerusalemme.

Di carattere prettamente gnostico sono vari libri come *Pistis Sophia* e poi i volumi trovati in Egitto nell'antica biblioteca di Chenoboskion. Di questi interessano soprattutto, per le referenze con Giacomo "fratello del Signore": Il *Vangelo di Tommaso*,

quasi ortodosso; L'*Apocalisse di Giacomo,* di influssi valentiniani; La *Lettera di Giacomo,* detta anche *Apocryphon Iacobi* che contiene una dottrina "segreta e rivelata".

d) Libri apocalittici

Infine dobbiamo far menzione della letteratura apocalittica. Veramente le idee dell'aldilà, basate spesso su dati fantastici con l'ossatura della scala cosmica, parzialmente si trovano in moltissimi libri, però alcuni hanno proprio questo come soggetto. Due principali hanno rapporto con i giudeo-cristiani: l'*Ascensione di Isaia* e il *II libro di Enoch.* Ambedue hanno uno sfondo giudaico ed immaginano il viaggio attraverso i cieli per arrivare a Dio. Gli autori moderni discutono se le opere siano il lavoro di giudeo-cristiani, ovvero se si tratti solo di aggiunte fatte da loro a lavori preesistenti.

Le *Apocalissi di Pietro* e poi *di Paolo* ci indicano le regole morali, sanzionando i diversi peccati, sulle quali si regolava il cristianesimo in quei primi secoli. Per quanto in queste opere il passaggio fra un luogo ad un altro che le anime devono fare, non sia in modo stretto mediante i sette cieli, pure le pene o i posti di gaudio non differiscono molto dalle apocalissi strettamente giudeo-cristiane.

e) Alcuni scrittori

Mentre di queste opere spesso siamo incapaci di determinare gli autori, all'opposto conosciamo vari nomi di scrittori giudeo-cristiani dei quali difficilmente si riesce ad individuare le opere. Uno di questi è l'apologeta Aristone di Pella che scrisse *Disceptatio Jasonis hebraei christiani et Papisci Judaei* sfortunatamente quasi tutta perduta. Da brani riferiti da autori tardivi (*PG* 5,1271-1286) appare che parlava della scala cosmica (117), e l'apologia aveva lo scopo di illustrare agli Ebrei la messianità di Cristo. L'opera rientra nella corrente spirituale dei giudeo-cristiani di far proselitismo fra i correligionari.

Un altro è Egesippo che aveva scritto 5 libri di *Memorie,* andati perduti ad eccezione dei brani riportati da Eusebio nella *Storia Ecclesiastica* (*PG* 5,1305-1327). Il nostro autore aveva viaggiato in Grecia e a Roma, intervistato persone e frugato archivi per poter stabilire la successione apostolica delle chiese e conoscere la loro fede. Scrisse nella seconda metà del II secolo.

Conosciamo ancora il nome di due esegeti: Giuda: che secondo Eusebio (*HE* VI,VII; *PG* 20,535-6) disputò sulle settimane di Daniele e credeva prossima la venuta dell'Anticristo a causa delle persecuzioni allora infurianti; e Trifone, che, secondo S. Girolamo (*PL* 23,703-5), fu "uditore di Origene". Di lui il santo dice "restano alcune lettere a lui (cioè a Origene) indirizzate; fu eruditissimo nella S. Scrittura". Ciò lo mostrano i molti e noti suoi opuscoli, ma specialmente il libro che compose sulla vacca rossa del Deuteronomio (Num. 19) e nel *Dittometico.* Finora tanto di Giuda quanto di Trifone non è stato individuato nulla.

Un terzo, anonimo, viene ricordato da Clemente di Alessandria nella prefazione alle sue *Ipotiposi* (*PG* 20,536-7) quando parla dei suoi maestri tra cui uno di Palestina di razza giudeo-cristiana, "nel quale – egli dice – mi imbattei per caso. Era il più virtuoso e valoroso e finii per raggiungerlo in Egitto dove si era ritirato". Clemente lo considera come uno dei più venerabili custodi della tradizione apostolica, e non si capisce bene perché ne taccia il nome. C'è chi pensa a Panteno.

Il soggetto principale di questi studiosi di stirpe ebraica era la Bibbia. Ora dai calcoli ricavati indipendentemente da P. Testa, che seguì il metodo babilonico, e da P. Meysing che seguì quello pitagorico, risulta che i numeri della cronologia della Bibbia si riportano a Cristo. C'è chi vuol vederci un lavoro di antichi studiosi giudeo-cristiani. Non è da dimenticarsi che i tre più noti traduttori, come Aquila, Simmaco e Teodozione ebbero tutti qualche cosa del cristianesimo.

Alle correnti più lontane dal dottrinale ortodosso appartengono: Marco il diacono conosciuto solo per la confutazione fatta da Ireneo alle sue dottrine; ed Eracleone (circa 120-180) di cui ci rimangono dei brani del commentario fatto ai Vangeli di S. Matteo e di S. Giovanni, tramandatici da Origene e da Clemente di Alessandria. Sembra sia stato uno dei capi della setta dei Valentiniani o seguaci di Valentino. Ha come centro della sua dottrina il mito giudeo-cristiano della caduta dell'Eone Sofia, che identifica con la Samaritana, redenta da Cristo. Ritiene pure il Pleroma come sede degli iniziati e, indipendentemente dalla creazione del Verbo; inoltre crede che il Verbo creò il mondo indirettamente, per mezzo di un ministro.

Anche Teodoto, del quale Clemente Alessandrino fece degli *Excepta* (*PG* 6,651-728), elaborò molte idee giudeo-cristiane specialmente riguardo al Nome, alla croce, alla *sfragis* e al

Pleroma. Da ciò si arguisce che Teodoto fosse uno scrittore della setta dei Valentiniani o certo di idee affini.

3. La Gerarchia

S. Luca negli *Atti* e poi Eusebio nella *Storia Ecclesiastica* ci parlano solo della chiesa madre di Gerusalemme, ma da questo andamento si può arguire anche come si sviluppasse la gerarchia nelle altre chiese.

Alle origini

S. Pietro tiene sempre il primo posto, presiede le adunanze, tiene i discorsi e va a controllare le nuove fondazioni. Insieme a S. Pietro, nelle prime adunanze, sono nominati "gli apostoli" o "i dodici" i quali, in seguito, si restringono a due soli: Giacomo, fratello del Signore e Giovanni che – dice S. Paolo (Gal. 2,9) – erano più in vista, essendo "le colonne" della chiesa. La presenza dei due si riscontra nell'anno 50, ma dopo questa data, di Apostoli a Gerusalemme non rimase che il solo Giacomo. Così per es. nel 58 quando Giacomo, o uno dei suoi, suggerisce a S. Paolo di sciogliere il voto di nazareato nel Tempio (21,20 ss).

Dopo la sua liberazione dal carcere, sotto Agrippa, S. Pietro ordinò a quelli della casa di Marco: "Riferite a Giacomo ed ai fratelli queste cose" lasciando intravedere che Giacomo senz'altro avrebbe preso il suo posto durante la sua assenza. Ciò si effettuò in modo stabile quando S. Pietro partì definitivamente dalla santa città.

Veramente da questo tempo S. Luca negli *Atti* non ci parlò più di Giacomo, ma per compenso possediamo una lettera di "Giacomo, servo di Dio e del Signore Gesù Cristo", indirizzata "alle dodici tribù disseminate all'estero" che viene costantemente attribuita al nostro Giacomo. Il tono della lettera, pieno di autorità, e le idee che inculca sono così consone a quanto ci dicono gli *Atti* di Giacomo il "fratello del Signore" e della chiesa primitiva, che l'attribuzione tradizionale a lui appare pienamente giustificata. S. Giacomo fu precipitato dal tempio l'anno 62 per ordine del sommo sacerdote Anano il minore, come si ricava da G. Flavio e da Egesippo (*HE* II,XXIII,19-25). Si riuscì a dargli un successore nella persona di Simone, solo dopo "l'espugnazione della città" vale a dire vari anni dopo, come racconta Eusebio (*HE* III,XI) seguendo fonti non citate.

Degli altri "Apostoli" o "i Dodici" si dice, all'inizio, che insieme a S. Pietro "presentarono due, Giuseppe chiamato Barsabas, che era soprannominato Giusto, e Mattia" ambedue discepoli di Gesù fin dall'inizio e poi "dettero le sorti per essi e la sorte cadde sopra Mattia e fu computato insieme con gli undici apostoli" (1,22-26). Quando si sentì il bisogno di scegliere degli uomini per il ministero delle cose temporali, o diaconi, "i dodici, chiamata a sé la moltitudine dei discepoli" proposero l'elezione ed elessero "Stefano, uomo pieno di Spirito Santo, e Filippo e Procoro e Nicanore e Timone e Parmena e Nicola proselito antiocheno, presentati al cospetto degli Apostoli e (costoro) fatta orazione imposero ad essi le mani" (6,2-6). Questo è l'ultimo atto collegiale fatto dagli Apostoli se pure erano presenti tutti. Più tardi troveremo S. Pietro a Roma, dove subirà il martirio sotto Nerone; e S. Giovanni a Efeso dove istituirà un movimento religioso tutto suo proprio, con tendenze individualistiche. Degli altri Apostoli abbiamo notizie di attività in varie parti del mondo, lontano da Gerusalemme, ma solo da fonti tardive. Ad ogni modo varie chiese intendono derivare da loro.

Colla sparizione dei "Dodici" dalla città santa subentrarono gli "anziani" o "Seniori" o "presbiteri" come si vogliano chiamare. La sostituzione non appare un caso fortuito e, d'altra parte, non possiamo dire che fosse stata la creazione di una casta direttiva nuova, perché S. Luca non avrebbe mancato di narrarne la nascita. Sappiamo che si erano convertiti moltissimi sacerdoti e questi, una volta fatti cristiani, per il loro grado, non potevano non tenere nella chiesa un posto di preminenza.

Così alla nuova gerarchia, costituita da Gesù e sviluppata dagli Apostoli specialmente durante la direzione di S. Pietro, con l'elezione e l'imposizione delle mani, mediante l'assistenza dello Spirito Santo, s'innestò quella vecchia mosaica. Quest'ultima gerarchia appunto perché consueta, dava un'ombra di continuazione dell'ordinamento ebreo tradizionale e naturalmente portava gli "anziani" ad occuparsi degli affari della comunità. Infatti durante la carestia del 44, i cristiani di Antiochia inviarono a Gerusalemme i loro oboli "agli anziani" (11,29). Nel 50 durante il concilio "si radunarono gli Apostoli e gli Anziani" (15,6) per decidere la questione dei nuovi convertiti dal gentilesimo e "parve bene agli apostoli e agli anziani insieme con l'intera chiesa" di prendere le decisioni in merito, inviando dei delegati ad Antiochia per portare una loro lettera.

Con ogni probabilità è a questi anziani o "guide" (egumeni)

di Gerusalemme, e durante la mancanza del Vescovo, che l'autore della lettera agli Ebrei, invita i fedeli ad obbedire (13,17): "Obbedite alle vostre guide e siate sottomessi; giacché essi vegliano per le anime vostre come coloro che hanno da rendere ragione; affinché questo compiano con gioia e non gemendo: ciò non sarebbe espediente per voi".

Oltre ai diaconi, ricordati sopra, che avevano lo scopo di amministrare i beni della comunità, ma che in realtà si occupavano anche del ministero della parola come appare dalle gesta di S. Stefano, sono ricordati anche i "profeti" non vincolati ad una casta, ma mossi solo dallo Spirito Santo. Tra questi emerge Agabo annunziatore di fatti spiacevoli, da avverarsi alla chiesa di Gerusalemme (11,28) ovvero, nel caso di Paolo, procurati da essa (21,10). Nella prima occasione egli si muove da Gerusalemme per andare ad Antiochia; nel caso di Paolo "scese dalla Giudea" per arrivare a Cesarea, cosicché si arguisce che vivesse abitualmente o a Gerusalemme o nelle montagne vicine. Gli *Atti* ci danno i nomi di Giuda e di Sila "anch'essi profeti" (15,32) a servizio della chiesa madre per il migliore svolgimento del cristianesimo. Infatti, i profeti, coi doni che avevano ricevuto dallo Spirito Santo, tenevano discorsi di edificazione e consolazione (*1 Cor.* 14,3) svelavano i segreti altrui (25) e preannunciavano cose future.

Criteri per le elezioni

Dal momento che N. Signore non aveva stabilito nulla riguardo a chi dovesse assumere la direzione delle singole chiese, quando scomparvero gli Apostoli la scelta del capo divenne naturalmente una questione agitata. Per Gerusalemme siamo informati da Egesippo (*HE* IV,XXII,4) che racconta: "Dopo che Giacomo il Giusto fu martirizzato come il Signore, per la stessa predicazione fu costituito vescovo un figlio di uno zio del Salvatore, Simone di Cleofa. Lo prescelsero con consenso unanime perché era cugino del Signore". Come si vede, prevalsero i diritti dei "parenti del Signore". La maggior parte della comunità, per scegliere i capi della chiesa ammetteva come legittima, la discendenza "naturale" da Cristo. Veramente secondo lo stesso Egesippo "Tebutis, impermalositosi di non esser stato fatto vescovo, cominciò a spargere in mezzo al popolo la corruzione, secondo le teorie di una delle sette fazioni

giudaiche, cui egli apparteneva"; però la sua secessione non influì sull'andamento della chiesa, perché molti fedeli trovavano normale che la trasmissione del potere ecclesiastico avvenisse secondo le usanze dinastiche. Tant'è vero che sotto Domiziano, dopo l'arresto ed il rilascio dei "parenti del Signore" perché innocui all'autorità romana, lo storico Egesippo così si esprime: "Essi dunque tornarono ed eccoli presiedere le singole chiese come martiri e come parenti del Signore. E, successo un periodo di pace profonda in tutta la Chiesa, sopravvissero sino all'imperatore Traiano" (*HE* III,XXXII,6). La notizia ci fa conoscere che i parenti di Cristo ebbero dei seggi anche fuori della città di Gerusalemme, perché ivi già presiedeva Simone.

I "parenti del Signore"

Considerando il riconoscimento di tali diritti, si capisce bene che i "parenti del Signore" ancora nel 240 conservassero la genealogia della famiglia, sia a Nazaret che a Caucabe, come ci fa noto Giulio Africano (*HE* I,VII,14) e, probabilmente, anche a Tiberiade, come si arguisce dall'esistenza di una genealogia dove compariva la Vergine, custodita dalla comunità del posto (*PO* 8,722). Lo scopo di conservare le genealogie non era dunque solo per un vanto ideale, ma anche per le conseguenze pratiche.

Dei "parenti del Signore" si fa menzione nei Vangeli: 4 sono detti "fratelli di Gesù" cioè Giacomo, Giuseppe e Giosè, Simone Giuda (*Matt.* 13,55). I due primi hanno per madre una Maria (*Matt.* 27,56). Tradizioni antiche, benché non accettate da tutte le chiese, identificano Giacomo con l'apostolo detto il "minore" il quale era figlio di Alfeo, e Giuda con l'apostolo Taddeo.

Egesippo chiama Simone "figlio di Cleofa" ricordato nel Vangelo (*Giov.* 19,25) e Maria "sorella" di Maria SS. Cleofa, abitante di Emmaus, sarebbe stato "fratello di S. Giuseppe", sposo di Maria SS. Simone quindi, era "cugino" e non "fratello" del Signore.

Vi fu una tradizione molto antica fra gli scrittori giudeo-cristiani che questi "fratelli" fossero i figli di Giuseppe avuti da un matrimonio precedente a quello della Vergine. Il *Protovangelo di Giacomo* è già al corrente di queste idee. Siccome Giuseppe appare nelle liste genealogiche di Matteo (1) e di Luca (3), con la discendenza da Giuseppe tali figli apparivano i legittimi eredi del regno di Gesù. Secondo loro, la chiesa era quel

regno che Gabriele Arcangelo aveva annunziato a Maria e che doveva durare eternamente. Con la seconda metà del III secolo anche questa casta non appare più nei documenti finora conosciuti.

Invece pare continuasse in Mesopotamia, nella chiesa fondata dai giudeo-cristiani. Infatti i capi di Seleucia, detti "Cattolici" rivendicavano il vanto di essere di questa stirpe. Abres è detto "della famiglia e stirpe di Giuseppe sposo di Maria" ed Abramo "affine a Giacomo chiamato fratello del Signore" (*PS* 2,665-6).

Successioni vescovili quasi dinastiche appaiono anche altrove: così per es. ad Efeso il vescovo Policrate affermava a Papa Vittore (189-199) che egli era l'ottavo vescovo della sua parentela (*HE* V,XXIV,7), vale a dire che erano stati scelti quasi tutti dalla sua famiglia.

Lista dei Vescovi

Eusebio, riunendo le magre notizie contenute negli archivi di Gerusalemme, riuscì a stabilire una lista dei vescovi della città nel primo periodo della sua storia, cioè dagli inizi al 135, quando "erano tutti della circoncisione".

Lo stesso storico rimarcò come questi vescovi ebbero un governo molto breve; infatti dalla morte di Simeone (a. 117) alla fine della seconda guerra giudaica (136) corrono solo 29 anni e essi sono 13 individui, arrivando alla media di 2 anni ciascuno. Siccome non appaiono né persecuzioni, né movimenti turbolenti, questa media appare troppo piccola per esser ritenuta normale. Ciò risalta evidente se si fa un confronto con Roma, dove, nonostante le cruente persecuzioni, nel corrispondente periodo si numerano solo 3 Papi con una media di almeno 8 anni ciascuno. Come spiegare questa difficoltà lasciata insoluta da Eusebio? Alcuni pensano che nella lista siano stati inseriti anche vescovi di altre località e che Eusebio avesse confuso le sedi. L'opinione ha l'aspetto di molta verosomiglianza perché intorno alla chiesa madre vi erano comunità vicine, come Betlemme; però è difficile dimostrarlo. Altri pensano che si avesse un governo di "anziani", magari con turni, come avevano fatto i sommi sacerdoti ebrei. La supposizione è ben lontana dall'essere dimostrata con le fonti che abbiamo oggi a disposizione, ma forse non appare impossibile in quell'ambiente così poco noto. Se, però si considera la lunga vita di Simone e la necessità che poteva avere di vescovi coadiutori i

quali potrebbero essere entrati nella lista, la media di ciascuno rimarrebbe meno breve di come appare a prima vista.

Delle gerarchie ecclesiastiche a Gerusalemme, oltre che in Eusebio, si trova un fugace accenno in Luciano di Samosata di Siria (120-185) quando ne *La morte del Pellegrino* – dove sembra voler parodiare S. Ignazio di Antiochia – descrive il suo eroe educato a Gerusalemme "alla scuola dei sacerdoti e scribi" e in breve tempo si acquistò così gran credito "che di fronte a lui tutti apparivano come ragazzi: egli era il profeta, il capo sinagoga; era tutto".

Ciò che dice S. Epifanio a riguardo degli Ebioniti (*PG* 41,435-6) che "Essi hanno i loro Presbiteri e principi delle sinagoghe; infatti chiamano le loro adunanze sinagoghe e non chiese", con ogni verosimiglianza si deve ripetere di ogni comunità giudeo-cristiana. Solo che non possediamo più le liste di questi capi.

4. La vita comunitaria ed ascetica

La povertà

Fin da principio troviamo nella comunità di Gerusalemme una specie di vita comunitaria con una rudimentale ripartizione di beni. "Tutti i credenti, poi, erano insieme ed avevano tutte le cose in comune; vendevano le possessioni e gli averi e li ripartivano fra tutti, secondo che ognuno ne avesse bisogno" (2,45) scrive S. Luca a riguardo dei primi tempi. "Neppure c'era alcun indigente fra loro, giacché quanti si trovavano a possedere terreni o case, vendendoli portavano i prezzi delle cose vendute e li ponevano ai piedi degli Apostoli: si spartiva poi a ciascuno secondo che alcuno avesse bisogno" (4,34-5), dice in seguito, e porta l'esempio di un donatore generoso, Barnaba, e quello di due sleali, Anania e sua moglie Saffira.

Se il liberarsi dai beni terreni, ai caratteri intraprendenti come Barnaba, poteva recare il vantaggio di muoversi più agilmente per annunziare Cristo, poteva pure portare il pericolo di accumulare i beni in poche mani, non sempre esperte nell'amministrarli. Difetti di amministrazione, infatti, sono segnalati fin da principio. "Moltiplicandosi i discepoli, avvenne una mormorazione degli Ellenisti contro gli Ebrei perché nell'amministrazione quotidiana erano trascurate le loro vedove" (6,1). A questa deficienza gli Apostoli rimediarono istituendo i diaconi che li

sostituissero nei lavori amministrativi, a cui non potevano attendere.

E' evidente che i membri della chiesa privandosi delle possessioni, perdevano la sorgente del loro mantenimento materiale. I danari messi in comune non solo non fruttificavano, ma, andando pian piano esaurendosi, la comunità del benessere cadde insensibilmente nella povertà. La carestia, avvenuta nell'anno 44, dette il tracollo a questa amministrazione sui generis, buttando i cristiani nell'indigenza. Allora i capi della comunità non videro altra via di sostentamento che ricorrere alla beneficenza.

Non era un criterio nuovo in Israele, tant'è vero che i gerosolimitani da secoli vivevano in gran parte dei doni obbligatori che ciascun ebreo doveva fare al tempio. I credenti in Cristo — e si può pensare bene ad una iniziativa degli anziani — escogitarono qualche cosa di simile dai loro correligionari. Infatti inviarono alcuni ad Antiochia (11,27-30) per fare una colletta di generi alimentari, il che fu fatto con piacere dai nuovi fedeli che bramavano ricompensare, in qualche maniera, l'insegnamento ricevuto. S. Paolo si occupava di fare una colletta pecuniaria nelle sue nuove comunità per i poveri della città santa. "Intanto al presente vado a Gerusalemme, scriveva ai Romani (15,25-27) a servizio dei santi, poiché la Macedonia e l'Acaia hanno creduto bene di fare una qualche colletta per i poveri che sono tra i santi di Gerusalemme: dico che hanno creduto bene, anzi ne sono debitori. Perché se i Gentili entrarono a parte dei loro beni spirituali, debbono anche sovvenirli nei beni temporali". Nella lettera ai Corinti, S. Paolo ragionando su questo argomento aveva ricordato le maniere di fare la colletta (16,1-4). Egli in persona poté deporre nelle mani dei capi la colletta nell'anno 58.

A prima vista potremmo credere che la vita comunitaria fosse stata concepita come una soluzione temporanea nell'aspettativa della prossima venuta del Signore; ed invece l'autore della *Lettera agli Ebrei* (13,16) la consiglia loro anche in un periodo più tardivo: "Non dimenticate, poi, la beneficenza e il mettere in comune, poiché di tali sacrifici si diletta Dio". Abbiamo qui l'impressione che lo stesso autore della lettera avesse già praticato tale rinuncia da apprezzarne in pieno il valore religioso. Il quadretto che fa S. Luca di Barnaba (4,36-7) presenta molta affinità di pensiero con questa esortazione.

Nel rimprovero fatto da S. Pietro ad Anania "perché mai Satana ha riempito il tuo cuore, sì che tu mentisca allo Spirito

Santo e sottraessi per te parte del prezzo del terreno? Non rimaneva, forse, a te, rimanendo (invenduto), e venduto non stava (il ricavato) in tuo potere? ", appare chiaro che la vendita dei beni non era obbligatoria. Tuttavia se non proprio ordinata, fu certamente approvata dagli Apostoli.

In fondo, questo genere di vita non era apparso un metodo nuovo, ma solo l'adattamento in larga scala della vita comunitaria praticata da Gesù durante il tempo del suo ministero. Anche S. Giovanni Battista aveva creato la sua piccola comunità di discepoli, e prima di lui asceti ebrei l'avevano codificata con regole speciali. In tutti covava il desiderio di liberarsi il più possibile dalle esigenze materiali per potersi dedicare meglio alle occupazioni spirituali. Era uno sgombrare il cuore dalle sollecitudini di questo mondo per trovarsi più atti alla comunione con Dio. Idee ascetiche del genere erano state suggerite tante volte dal Signore, cominciando dal discorso della montagna, ma a Gerusalemme erano state attuate in modo spontaneo senza discuterne le conseguenze.

Come si può supporre, un tal genere di vita non poteva essere di gradimento a tutti i membri della comunità, che preferivano le iniziative private, per attuare le quali si sentivano invogliati all'emigrazione temporanea. Una traccia di ciò sembra riscontrarsi nella lettera di S. Giacomo (4,13) capo della comunità, che ribatte la mentalità opposta alla sua: "Oggi o domani ci recheremo in quella determinata città, ci fermeremo un anno, faremo affari e guadagni". Sembra appunto che in vista di combattere quest'ideale di arricchirsi, così contrario all'ideale della comunità da lui diretta, egli vergasse le forti diatribe contro i ricchi (5,1-6) e mettesse in valore il vantaggio della povertà (61-11).

Il lavoro

Le idee della povertà e del vivere col lavoro compaiono in luce in tutta la letteratura giudeo-cristiana. Nel *Vangelo degli Ebrei* la descrizione dell'incontro del giovane ricco con Gesù, in confronto con quello dei sinottici (*Matt.* 19-16) ss; *Mc.* 10,17 ss; *Lc.* 18,18 ss), ha un colorito che lo ravvicina molto alle idee di S. Giacomo, sia per la menzione dell'osservanza della Legge, sia per l'uso altruistico delle ricchezze. Il brano è riportato da Origene (*In Matt.* 15,14): "L'altro dei ricchi (nei sinottici si parla di uno solo) gli domandò: "Maestro, che cosa di bene facendo io potrò

vivere? (Gesù allora) gli disse: "Va, vendi tutto quanto possiedi e distribuiscilo ai poveri; poi vieni e seguimi". Ma il ricco cominciò a grattarsi il capo, e (la cosa) non gli andava. E il Signore gli disse: "Come mai tu dici di aver praticato la Legge e i Profeti? Sta scritto nella Legge: "Amerai il prossimo tuo come te stesso; ed ecco che molti fratelli, figliuoli di Abramo, sono ricoperti di sudiciume e muoiono di fame, mentre la tua casa è piena di molti beni, e proprio nulla non ne esce per quelli". E voltosi a Simone suo discepolo, che sedeva presso di lui, disse; "Simone, figliuolo di Giovanni, è più facile che un cammello entri per la cruna di un ago, che un ricco nel regno dei cieli".

La descrizione della guarigione dell'uomo dalla mano arida, in questo *Vangelo degli Ebrei,* paragonato a quello dei sinottici (*Matt.* 12,9 ss; *Mc.* 3,1 ss; *Lc.* 6,6 ss), appare fatto con particolare sguardo verso la classe operaia: "Ero un muratore, che con le mani mi procacciavo il vitto. Ti prego, o Gesù, di rendermi la sanità, perché io non abbia vergognosamente a mendicare i cibi". Non è necessario notare che il concetto umanitario è in perfetta armonia con l'operato di Gesù che si occupò del mendicante nato cieco (*Giov.* 9,8) e di tanti poveri, e poi con quello di S. Pietro che guarì lo storpio che mendicava alla porta speciosa (*Atti* 3,2), per dare loro la possibilità di trovare un sistema di vita non umiliante.

Conforme all'indole del *Vangelo degli Ebrei* e della comunità primitiva, per il senso umano che presenta, è pure il brano, rinvenuto in un papiro, che dice: "Ed ecco un lebbroso, accostarsi a lui e dire: "Maestro Gesù, viaggiando e mangiando con essi nell'albergo presi la lebbra anch'io; se dunque tu vuoi, io vengo purificato". Il Signore a lui: "Voglio; sii tu purificato". E subito lo abbandonò la lebbra. Il Signore poi gli disse: "Vai a mostrarti ai sacerdoti". In questo racconto sembra insinuarsi l'idea che quest'uomo avesse contratta la lebbra facendo opere di carità.

Il celibato

Connessa alla povertà è la vita celibataria ed ascetica mediante la pratica delle buone opere; l'abbondanza di preghiere e di digiuni; la rinuncia al mondo e talvolta il ritiro "nel deserto". Anche questa fu una caratteristica dei giudeo-cristiani che cercavano di imitare la vita di Gesù. Infatti il Signore condusse la vita celibataria; si appartò dal mondo per vivere "nel deserto"

subito dopo il battesimo per "quaranta giorni" (*Luca* 4,2; *Matt.* 4,1) insieme "alle bestie selvatiche" (*Marco* 1,13) e talvolta durante l'apostolato si ritirò in solitudine "per pregare" (*Luca* 5,16; *Marco* 1,45) ovvero per operare dei miracoli, come per es. la moltiplicazione dei pani (*Matt.* 14,13). Gesù condusse pure una vita comunitaria in tutto il tempo che annunziò il Vangelo.

S. Giovanni Battista, oltre a condurre la vita celibataria e comunitaria, almeno dopo la venuta dei discepoli, aveva scelto un indumento ed un cibo suo proprio intonato col genere di vita: "Or Giovanni, scrive *S. Marco* (1,6), era vestito di peli di cammello con una cintura di pelle intorno alle reni. E si nutriva di locuste e di miele selvatico".

Le notizie di Giuseppe Flavio e di Filone e soprattutto i ritrovamenti di Qumran, sulle sponde del Mar Morto, ci indicano come questo tenore di vita appartato dal mondo fosse diffuso in Israele, da farci comprendere la possibilità per Giovanni Battista di vivere nei deserti fino al giorno della sua manifestazione" (*Luca* 1,80).

Gli *Atti degli Apostoli* ci ritraggono i primi cristiani, dopo la Resurrezione del Maestro, intenti a creare una vita comunitaria, presso a poco com'era stata quella del Signore coi suoi Apostoli, mettendo i beni in comune. Ne dava l'esempio il capo S. Giacomo, almeno stando a ciò che dice Egesippo.

Secondo il *Sinassario abissino* S. Giacomo sarebbe stato vergine e casto (*PO* 7,347-8); all'opposto, secondo il monaco Epifanio (*PG* 120,203), il santo avrebbe avuto moglie, ma mortagli dopo due anni, non si sarebbe più risposato. Siccome Epifanio non cita la fonte da cui ha preso tale notizia, è difficile per noi dire quanto valore essa abbia. Lo stesso si deve dire della notizia riferita dallo stesso *Sinassario abissino* (*PO* 7,297) a riguardo di Simeone, suo successore, il quale sarebbe stato martirizzato da Traiano perché separava le donne dai mariti insegnando loro la castità. Secondo questo documento Simone sarebbe stato martirizzato insieme ad una vergine, detta Teona, che lo seguiva.

Due dei primi sette "diaconi" praticarono vita simile. Nicola, che passa come il capo dei "nicolaiti", è descritto da Clemente Alessandrino così: "Per quanto io so, Nicola non ebbe relazioni con nessuna altra donna eccetto che con la sua consorte. Le sue figlie rimasero vergini sino all'estrema vecchiezza, e suo figlio conservò la verginità. Così stanno le cose e quel suo abbandonare la moglie, stimolo per lui di gelosia, in cospetto degli Apostoli,

era indizio che egli aveva soggiogato la passione. La continenza, poi, che si imponeva circa i piaceri più avidamente ricercati, dimostra che egli trascurava la propria carne, giacché a norma del precetto del Signore (*Matt.* 6,24; *Lc.* 16,13) non voleva servire a due padroni: a Dio e alla voluttà" (*HE* III,XXIX,3).

Il diacono e "evangelista" Filippo aveva trasformato la sua casa in semi monastero. Se S. Luca poté raccontare a brillanti pennellate il fecondo apostolato del diacono in Samaria, sulla via di Gaza e a Cesarea (*Atti* 8,5-40) fu proprio perché prese alloggio in casa di lui, nell'anno 58, quando S. Paolo saliva a Gerusalemme per portare le offerte alla chiesa madre e sentire le notizie di prima mano. "Venimmo (21,8-9), egli dice, a Cesarea ed entrati nella casa di Filippo l'Evangelista, ch'era uno dei sette (diaconi) rimanemmo presso di lui. Egli aveva quattro figlie vergini che profetavano". Ora la scelta di prendere ospitalità nella casa di Filippo non era stata evidentemente una cosa fortuita, giacché S. Paolo, due anni prima, aveva fatto l'elogio della verginità e tanto lui, quanto il compagno Luca, erano due convinti celibatari. Che la verginità di queste figlie, come di quelle del diacono Nicola, non fosse uno stato passeggero ma volutamente scelto per sempre, si deduce dal fatto che tutte le figlie furono onorate, perché vergini fino al termine della vita. Il vescovo di Efeso, Policrate, poteva scrivere a papa Vittore (189-199) così: "Filippo riposa a Gerapoli insieme a due delle sue figlie invecchiate nella verginità, mentre l'altra vissuta nello Spirito Santo, era sepolta a Efeso (*HE* III,XXXI,3). Il vescovo non fa menzione della quarta figlia, forse perché morta prima del trasferimento della famiglia in Asia. Secondo il *Sinassario armeno* (*PO* 5,505-513) una di queste figlie, chiamata Hermione, avrebbe esercitato l'arte medica e sarebbe stata martirizzata sotto Adriano (117-138). Comunque sia, abbiamo una genuina famiglia del tipo primitivo che vive in castità e nella pratica delle buone opere.

Tale genere di vita appare abbracciato anche da altri capi. Eusebio scrive a proposito di Mattia: "Dicono che anche Mattia insegnasse a contrariare e a trascurare la propria carne, negandole il soddisfacimento delle sue brame, e a rinvigorire l'anima con la fede e la scienza" (*HE* III,29,4). Di S. Giovanni, poi, racconta come riuscì a ricuperare un giovane traviato, "lo introduce nella chiesa, intercede per lui con moltiplicate preghiere; gli si associa nei prolungati digiuni" (*HE* III,XXIV,19).

Durante le ultime persecuzioni che infierirono anche in Palestina, come dice Eusebio nel *Dei Martiri di Palestina* (X e XI),

vi furono due giovani martiri i quali, in luoghi e maniere differenti, conducevano una vita "ascetica". Il primo un giudeo-cristiano chiamato Pietro Apselamus o Absalon, viveva nel natio villaggio di Anea, presso Eleuteropoli; il secondo un cristiano di origine gentile di nome Seleuco, oriundo di Cappadocia, risiedeva a Cesarea e, dopo aver rinunciato ad una brillante carriera militare, aveva distribuito i beni ai poveri, dedicandosi ad opere assistenziali. Questo genere di vita, specificatamente notato da Eusebio, non differisce molto da quello che dopo la pace, sarà detto monastico. I giovani subirono il martirio nel 308 e 309.

Un riflesso di questa vita celibataria fra sposi, come quella di Maria e Giuseppe, sembra vederlo anche in un racconto riportato dal *Talmud di Babilonia* (*Gittin:* Soncino, p. 265) a proposito di una coppia di Kefer Sekania che appare come centro di Nazareni. Questo ed altri racconti sembrano scritti per mettere in discredito gli abitanti di detto paese. Tre rabbini erano riuniti e uno raccontò: "Vi era una coppia di fidanzati che presa dai pagani fu obbligata a sposarsi. Allora la donna disse: "Ti chiedo di non toccarmi perché non ho il *kethubah* (contratto scritto). Così egli fece fino al giorno della morte. Morto che fu ella disse: "Fàte lutto per quest'uomo che ha messo in scacco le sue passioni più di Giuseppe, perché Giuseppe fu esposto alla tentazione solo una volta e per breve tempo, mentre quest'uomo lo fu ogni giorno; Giuseppe non stava nello stesso letto con la donna come stava quest'uomo, e nel caso di Giuseppe la donna non era sua moglie come qui". Il soggetto di tali matrimoni casti sarà ripreso nelle Vite dei Monaci e toccherà a S. Girolamo (*PL* 23,55) a compiere il capolavoro artistico nel racconto di Malco.

L'ideale della povertà volontaria fu accolto anche da molte sette giudeo-cristiane e divenne una caratteristica degli Ebioniti. La vita celibataria fu pure abbracciata da molti ed in qualche caso, per es. dei Valesi, si arrivò a spiacevoli esagerazioni.

5. Il culto dell'Eucarestia

Fino a qualche anno fa non si aveva una documentazione archeologica dei giudeo-cristiani relativa all'Eucarestia. Essa è venuta con lo studio approfondito di J.L. Teicher su alcuni frammenti pergamenacei scritti in ebraico trovati a Dura Europos. Essi erano stati pubblicati in occasione degli scavi, ma solo Teicher è riuscito a trovare il senso genuino. Si tratta di

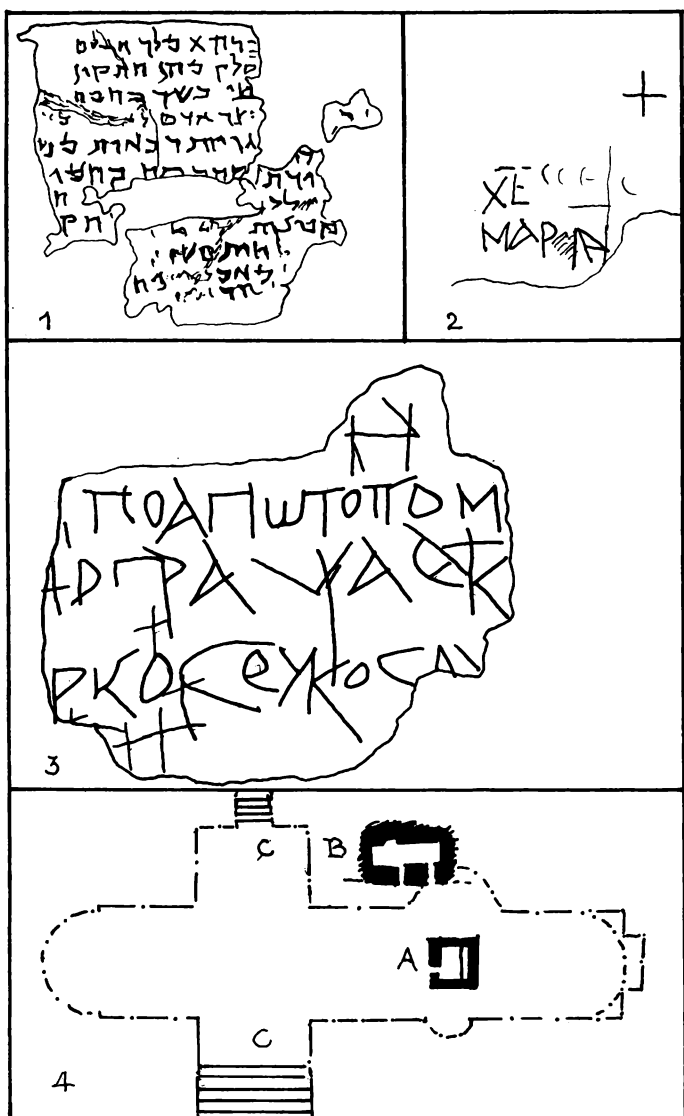



Fig. 5. Dura Europos, preghiere eucaristiche (1). Nazaret graffiti (2-3). Gerusalemme, tomba della Vergine (4) con la camera sepolcrale di Maria (A), resti della necropoli (B) e chiesa del IV secolo (C).

frammenti che egli classifica in A e B. Essi sono importanti perché sono anteriori al 256, anno in cui la città fu distrutta e mai più abitata.

Il primo frammento (A) (fig. 5,1) nella traduzione dell'editore dice: "Benedetto sei tu, o Signore, Re dell'universo, che creasti tutte le cose, ripartiti i cibi, scelta la bevanda per tutti i figli della carne, per cui essi saranno soddisfatti; ma a noi creature umane, hai concesso di partecipare al cibo delle miriade di esseri angelici. Per questo dobbiamo benedirti con canti nelle riunioni del popolo".

Considerato che questo frammento non trova analogia con le preghiere ebree, l'editore fa un confronto con le preghiere della *Didachè* e ne mostra le somiglianze. Al c. 10,3, infatti si legge: "Tu, o Signore onnipotente, che creasti ogni cosa a gloria del tuo nome e donasti agli uomini cibo e bevanda per loro vantaggio affinché ti rendano grazie; a noi hai elargito un cibo ed una bevanda spirituale e la vita eterna per mezzo del tuo Servitore". Le piccole differenze che passano fra i due testi si spiegano con la differente lingua usata: ebraico nel primo caso e greco nel secondo, sicché si può dire di avere un frammento di inno usato nelle liturgie giudeo-cristiane in occasione della celebrazione dell'Eucarestia.

Il secondo frammento (B), molto più rovinato del primo, dice: "Lodo la tua grandezza... sostiene... animali grandi e piccoli... tutte le bestie dei campi... cibo per gli uccelli dell'aria... e lo vesti con pelle e carne". Appare una preghiera alla provvidenza di Dio che crea e sostiene, simile a quelle che si trovano, per es. nelle *Costituzioni Apostoliche* (c. VII e VIII).

Il fatto che i frammenti siano stati ritrovati presso la sinagoga e che siano scritti in lingua ebraica, fece orientare gli studiosi verso la letteratura giudaica; ma i confronti con i testi cristiani sono evidenti. Ora che si conoscono un po' meno peggio i giudeo-cristiani che vivevano insieme ad altri, possiamo spiegare bene anche il perché del ritrovamento in questo luogo. D'altra parte non è da dimenticarsi che tra gli artisti che graffirono il loro nome nella sinagoga, vi è anche un certo Sisa o Sison che nella chiesa cristiana scrisse un'invocazione a Cristo.

Nel *Vangelo degli Ebioniti* si parla della Cena del Signore fatta senza mangiare la carne e si crede che questo fatto derivi da un uso liturgico eucaristico assai singolare. La grotta del Getsemani ha mantenuto un ricordo simile.

6. Venerazione per Maria

Testi letterari e archeologici ci manifestano in modo ampio una grande venerazione che la cristianità giudeo-cristiana ebbe per Maria. Essa è considerata come parte integrante nell'opera della Redenzione.

Parecchi libri apocrifi del II-III secolo hanno parlato in modo chiaro della Verginità di Maria. Il *Protovangelo di Giacomo* sembra scritto per dimostrarlo. L'*Ascensione di Isaia* parla di Maria "vergine" che, sposata a Giuseppe, questi "non le si accostò, ma la conservava vergine santa, benché incinta" (XI,1-5). La *Lettera degli Apostolis,* (3), fa fare loro questa professione di fede; "Lui, il Signore, Dio, Figlio di Dio, noi crediamo che è il Verbo fatto carne, che prese corpo da Maria la vergine santa, nel suo seno e fu concepito di Spirito Santo, non per volontà della carne, ma per volontà divina". Simili idee si trovano negli *Oracoli Sibillini* (VIII,470-2): "Nel seno della madre generato alla vita, raggiunse forma umana ed un pargolo si mostrò con vergineo parto". Nel *Vangelo di Nicodemo* (II,41-50) si introducono dei testimoni per dimostrare che Gesù non è nato da adulterio.

Nel *Transitus Mariae* si parla della verginità anche dopo il parto e l'autore fa dire a Gesù: "Alzati, mia amica e mia parente, giacché non prendesti corruzione per coitum, non avrai il disfacimento del corpo nel sepolcro" (16). La stessa convinzione è espressa dall'anonimo autore del *Testamentum Salomonis* quando fa dire e profetizzare al demonio Enepsigos che sarà debellato solo quando "Il figlio di Dio sarà steso sul legno, la cui madre non si mescolerà con gli uomini" (*PG* 122,1337-8).

Queste ed altre affermazioni hanno particolare interesse per il tempo in cui furono scritte, quando cioè, pagani ed ebioniti si sforzavano di negare tale privilegio. I Padri della chiesa, vissuti dopo, hanno accettato in pieno simili posizioni.

Gli apocrifi mostrano il concetto di Maria come Madre della chiesa. Così nella *Dormitio Mariae* (testo etiopico e cod. vat. greco 1982,16) l'autore fa dire a S. Giovanni: "Maria, mia sorella, tu che sei diventata la madre dei dodici rami (Apostoli), che vuoi che faccia per te? ". Gli *Oracoli Sibillini* parlando dello stato delle anime dopo la morte (II,311) dice che le anime sono lasciate libere per 7 giorni e, solo passati questi, sono chiuse nelle loro dimore. Tale concessione sarebbe stata fatta per l'intercessione "dell'Angelo puro" o, secondo altri codici, della "Vergine pura" cioè Maria.

I resti monumentali che proiettano luce sulla venerazione di Maria nell'ambiente giudeo-cristiano sono stati notati soprattutto in due posti: nella casa di Nazaret e nella tomba del Getsemani. Il ricordo di Maria a Nazaret non è mai venuto meno attraverso i secoli, però la dimostrazione archeologica del culto non si è avuta solo con gli scavi del 1955-60 (v. cap. V,3). Ricordiamo il graffito ormai riprodotto tante volte (fig. 5,2): XE MAPIA che un ignoto devoto incise su di una base di colonna della chiesa-sinagoga. Le prime due lettere, sormontate dalla sbarra, potrebbero sciogliersi con "Cristo", ma allora la parola seguente non avrebbe significato, mentre sciogliendo "Kaire" abbiamo un pieno accordo. Si ha, quindi, il saluto angelico dell'Annunziazione (*Lc.* 1,28).

Un altro graffito della stessa chiesa scritto in armeno, secondo Mons. Gamsaragan, ha la parola "keganuish" – "la bella ragazza", che è un titolo che gli armeni sogliono dare a Maria.

Un altro graffito (fig. 5,3) sfortunatamente mutilo, indica il "luogo sacro di M" che dato l'ambiente, crediamo di completare "Maria". Il devoto dice di aver "scritto" evidentemente per benedizione, come era costume specialmente fra i pellegrini, come ci fa sapere, tra l'altro, l'anonimo di Piacenza nel 570. Un rozzo frammento marmoreo, trovato pure a Nazaret, riporta alcune parole di Isaia su "i pozzi" quali fonti di conoscenza della verità. Nei primi secoli tali "pozzi" erano applicati a Gesù e a Maria.

La tomba della Vergine nella Valle del Cedron, dal IV secolo è sormontata da una basilica, ma le notizie della *Dormitio Mariae* nella redazione di Leucio (II sec.) indicano che era "nuova"; e quelle delle redazioni siriache, etiopiche ed arabe, che era posta in una necropoli composta da "tre camere", e, "nella più interna posta ad est" era stata seppellita Maria. Tali notizie letterarie hanno trovato conferma negli scavi e restauri praticati nel 1972 dai Greci ed Armeni. La fig. 5,4, dà uno schema di tali risultati. A tratteggio è la chiesa del IV-V secolo; in nero A) la camera "interna" di Maria scavata nella roccia con arcosolio interno, isolata nel fare la chiesa. Nel vano superiore B) resti di due *Kokhim,* o forni, che suppongono una seconda camera. Le scale attuali a nord e a sud (C) tengono posto delle scale antiche e nell'incontro delle due si supplisce la camera "esterna" ricordata nella *Dormitio,* esattamente come nella necropoli detta dei Beni Hazir, situata non lontana nella stessa sponda del Cedron. L'accordo fra le notizie letterarie e quelle archeologiche ci dà la

garanzia di possedere una tradizione antichissima e stabile. Possiamo credere che la composizione della *Dormitio*, se non fu scritta espressamente in occasione della visita annuale, certamente essa vi fu adattata già nell'antichità. Coloro che uffiziavano la tomba erano sì giudeo-cristiani, ma non del partito di Giacomo. Tutte le azioni del seppellimento di Maria sono messe sotto la direzione di S. Pietro.

Possiamo credere che anche la composizione detta *Historia Iosephi* abbia avuto un carattere funerario, ma la tomba del santo a Nazaret fu "perduta" nella soppressione dei giudeo-cristiani, quando avvenne la reazione dei gentilo-cristiani verso i libri apocrifi, tra cui questo che menzionava la detta tomba.

CAPITOLO III

LA QUESTIONE DELLA LEGGE

La più grande differenza che corre fra i cristiani di origine giudaica e quelli di schiatta gentile, consiste nella maniera di intendere l'obbligo della Legge mosaica. La questione fu agitata fin dai primi giorni della chiesa e rimase aperta finché vissero i giudeo-cristiani. Essi si ritennero obbligati ad osservarla, gli altri cristiani, invece, si sentirono svincolati. Il principale propugnatore di questa mentalità è S. Paolo, che perciò fu preso di mira dai giudeo-cristiani come un eretico. Le questioni sulla Legge si svolgono nei primi quattro secoli quando i giudeo-cristiani vogliono imporre l'osservanza della Legge agli altri fedeli; poi nella reazione dei gentilo-cristiani quando essi cercano di abolire tutte le costumanze ebraiche infiltratesi in varie comunità.

1. La lotta contro S. Paolo relativa alla Legge

Prima del Concilio

Nel momento in cui gli Apostoli, i discepoli e tutto il popolo aderirono a Cristo, riconoscendolo come Messia, non si presentava il problema della Legge, perché nessuno prevedeva le conseguenze della adesione da parte dei gentili. Il comando di annunziare il Vangelo "a tutto il mondo", ossia anche ai Gentili, nella loro mente non significava altro che renderli ebrei. Ben altro invece era il significato che lo Spirito Santo dava a queste parole. Infatti, mosse contemporaneamente S. Pietro e Cornelio ad unirsi ed affratellarsi, senza passare per la Legge. Il fatto, naturalmente, preoccupò subito quelli di Gerusalemme e, quando Pietro tornò, quelli provenienti dalla circoncisione discutevano con lui, dicendo: "Entrasti in casa di uomini che hanno il prepuzio e prendesti cibo insieme con loro", però alle delucidazioni

La differenza che correva tra gli Apostoli e i sacerdoti consisteva non tanto nel grado di cultura e posizione sociale, quanto nella formazione interna. Infatti mentre gli Apostoli e compagni erano stati ammaestrati da N. Signore per un periodo abbastanza lungo, "cominciando dal battesimo di Giovanni fino al giorno in cui fu assunto via da noi" (1,22); i sacerdoti e gli ex farisei provenivano generalmente da un ambiente rimasto sempre ostile a N. Signore. E' vero che lo Spirito Santo aveva livellato, mediante la fede, i miracoli e le buone ispirazioni, le menti dei fedeli, ma non aveva cambiata la natura di ciascuno. Da qui si capisce che nella comunità di Gerusalemme vi fossero profonde divergenze mentali, pur essendo tutti credenti in Cristo, e animati da buona fede. Gli Ebrei ellenisti, poi, avevano avuto una formazione più aperta di quelli rimasti sempre in Palestina, dell'apostolo "s'acquietarono e glorificavano Dio dicendo: "Dunque anche ai Gentili Iddio dette il ravvedimento di ottenere la vita" (*Atti* 11,1-18).

Ma questo non era che il preludio di una lotta di idee: quando i convertiti dal gentilesimo furono molti, come ad Antiochia, allora si cominciò a notare le differenze di vivere tra i cristiani, perché alcuni erano circoncisi, altri no; alcuni osservavano le gravi prescrizioni della Legge riguardo ai cibi ed ai bagni rituali, ed altri non se ne curavano affatto. Ad alcuni zelanti questo stato di cose parve una disorganizzazione nella chiesa; e per farla cessare alcuni membri della comunità di Gerusalemme, scesi ad Antiochia, comunicarono che tutti indistintamente dovevano osservare la Legge. La provenienza di questi individui dalla chiesa madre e il loro linguaggio autoritario di messaggeri, avrebbero dovuto contribuire a far accettare subito queste prescrizioni. Invece suscitarono un'immediata reazione da parte degli evangelizzatori, prima ancora di quella dei fedeli.

Per comprendere l'iniziativa di tali individui non è male ricordare che la comunità di Gerusalemme era composta di elementi assai disparati, cioè di ebrei palestinesi, soprattutto gerosolimitani, e di ebrei della diaspora. Tra i palestinesi si segnalavano, oltre gli Apostoli ed il loro seguito, i farisei convertiti tra cui "una grande folla di sacerdoti" (6,7), i quali, com'è ovvio pensare, continuarono ad esercitare il loro ministero. Avevano, quindi, secondo alcuni un grado superiore agli Apostoli stessi, considerati solo come uomini del popolo, nonostante fossero le guide cristiane. Ciò era accentuato perché gli Apostoli erano "uomini illetterati e plebei" (4,13).

cosicché non c'è da meravigliarsi se dalle loro file uscissero – ad eccezione di S. Pietro, del resto molto dotato in fatto di effusioni dello Spirito Santo – tutti i missionari che si dedicarono alla conversione dei Gentili: Saulo, Sila o Silvano, Giuda, Filippo, ecc.. Era ovvio che, per la differenza di vedute, i due gruppi, palestinese ed ellenistico, si trovassero talvolta in aperto contrasto.

L'occasione per un primo contrasto venne appunto dalle numerose conversioni di Antiochia dove i pagani erano fatti entrare nella chiesa senza passare per la Legge. Quelli di Gerusalemme, che si credevano in diritto di regolare le nuove fondazioni, inviarono a controllare Antiochia, Barnaba, ma questi ne rimase conquiso. Anzi "vedendo la grazia di Dio, provò gioia ed esortava tutti a rimanere nelle disposizioni del cuore col Signore" (11,23).

Il primo Concilio

Il risultato di Barnaba fu una delusione per alcuni gerosolimitani, che passarono all'offensiva e "scesi dalla Giudea insegnarono ai fratelli di circoncidersi per ottenere la salute" (15,1). L'ingiunzione originò nella comunità di Antiochia, "non piccolo dissenso e discussione": per porvi termine fu necessario che Paolo e Barnaba si recassero a Gerusalemme per consultare gli Apostoli e gli anziani. Questi si radunarono scatenando una "grande discussione" (15,7), ma dopo i discorsi dei capi S. Pietro e S. Giacomo, che rappresentavano due punti di vista sostanzialmente uguali con sfumature diverse, fu deciso, dagli Apostoli e dagli anziani, che i cristiani provenienti dal gentilesimo non fossero obbligati all'osservanza della Legge, però si dovessero astenere dal mangiare il soffocato e le carni immolate agli idoli e alla fornicazione.

Nella discussione S. Pietro aveva fatto osservare che, dal momento che Dio aveva purificato i fedeli con la fede, non si doveva imporre loro "un giogo che né i nostri padri, né noi avemmo la forza di portare (15,10). S. Giacomo, però, pur dicendo di "non voler molestare coloro che si convertono a Dio dai Gentili" (15,19), suggerì di scrivere loro di astenersi da alcune cose per evitare uno stridore tra i fedeli stessi. Evidentemente nella decisione, gli Apostoli ebbero il sopravvento sugli anziani.

In questo concilio, tenutosi nell'anno 50, non si trattò la questione se i cristiani provenienti dal giudaismo fossero ancora

obbligati ad osservare la Legge o no. Tale questione fu agitata ad Antiochia quando S. Paolo rimproverò a S. Pietro il suo separarsi dai cristiani venuti dal gentilesimo, per paura di incorrere nella riprovazione dei cristiani provenienti dalla circoncisione (*Gal.* 2,14). S. Paolo sosteneva che Cristo aveva abrogato la Legge per tutti, stabilendo un patto nuovo, e, quindi si dovevano conservare le osservanze mosaiche solo in quanto servivano al vantaggio delle anime. Questo punto di vista paolino fu sempre contraddetto dalla maggioranza dei credenti in Cristo provenienti dalla Legge, cosicché si ingaggiò una battaglia aspra, di cui velatamente gli *Atti* e palesamente le lettere paoline, ci danno un'ampia documentazione.

In occasione della venuta di Paolo a Gerusalemme, i fedeli rinfacciano a Paolo: "Fummo informati sul tuo conto che insegni l'apostasia a tutti i Giudei che dimorano tra i Gentili, dicendo che essi non devono circoncidere i figli, né procedere conforme alle costumanze giudaiche" (21,21). Quindi per fargli sconfessare il suo insegnamento, gli suggerirono di compiere la purificazione nel Tempio. Colui che parlava, Giacomo o altro membro influente della comunità, conveniva però con Paolo circa la decisione del Concilio tenuto otto anni prima, che la legge non era obbligatoria per i cristiani gentili.

Paolo, abituato a vivere da ebreo con gli ebrei e gentile con i gentili, pur di portare anime a Cristo, si assoggettò a questa semimposizione. La divergenza di opinione, però, rimase. Per i capi di Gerusalemme, infatti, la Legge aveva ancora valore, per lo meno per i credenti di razza ebraica, perché Gesù non solo l'aveva osservata, ma anzi aveva detto: "Non credete che sia venuto per abrogare la Legge o i Profeti; non sono venuto per abrogare, ma a perfezionare" (*Matt.* 5,17). Per S. Paolo invece la Legge era stata solo un "pedagogo per condurci a Cristo" (*Gal.* 3,24) e, venuto Questi, essa poteva cessare.

Gli intransigenti

Se con i capi della chiesa di Gerusalemme S. Paolo poté trovare dei punti di accordo, con un gruppo di fedeli detti "giudaizzanti", invece, non riuscì ad intendersi per niente, perché questi volevano imporre la Legge anche ai Gentili, non tenendo conto delle decisioni conciliari.

Prima del Concilio del 50 i capi di Gerusalemme nella lettera agli Antiocheni sconfessarono gli estremisti scrivendo: "Udimmo

che alcuni di noi, usciti di qua, vi perturbarono con discorsi, sconvolgendo le anime vostre; ai quali non demmo mandato" (15,24). Nonostante ciò le medesime idee, provenienti dallo stesso ambiente, e forse anche le stesse persone, agirono anche dopo il Concilio e anche fuori di Palestina. Infatti alcuni giudaizzanti si credettero in dovere di andare nelle comunità asiatiche evangelizzate da S. Paolo per imporre le proprie idee. L'Apostolo a più riprese non nascose il suo risentimento per questa opera che minava l'intero suo lavoro. "Ai Galati senza giudizio" (3,1) inviò una lettera per mostrare loro come si erano lasciati fuorviare da "quelli che vi costringono a farvi circoncidere unicamente per non essere perseguitati a motivo della croce di Cristo" (6,12). In essa spiegò loro le ragioni dottrinali del suo atteggiamento, come Cristo aveva dato un patto nuovo, poi come la sua dottrina era stata approvata dalle "colonne" della chiesa madre.

Ai Filippesi, tra le "altre" l'Apostolo dette questa esortazione: "Guardatevi dai cani, guardatevi dai cattivi operai, guardatevi dai mutilatori" (3,2) ossia dai giudaizzanti dei quali aveva scritto ai Galati: "Che si facciano pure mutilare coloro che portano tra voi lo scompiglio" (5,12).

Ai Colossesi (2,16) S. Paolo scrive: "Nessuno adunque vi condanni per ragione di cibi e bevande, di feste o di noviluni o di sabati", che erano prescritti dalla Legge e consuetudini ebraiche non obbligatorie per i nuovi convertiti.

Più pacatamente, ma con concetti non meno precisi, l'Apostolo ritorna sull'argomento parlando al discepolo Timoteo: "Ti ricordi come partendo per la Macedonia ti ho raccomandato di rimanere in Efeso al fine di prescrivere ad alcuni che non insegnino dottrine aberranti e non vadano dietro a favole e genealogie interminabili, le quali anziché favorire il divino disegno, che si compie mediante la fede, danno luogo a sterili discussioni" (*1 Tim.* 1,3-4). Per lui questi tali deviarono "volendo atteggiarsi a dottori della Legge senza neppure comprendere né di che parlano, né che cosa affermano con tanta sicurezza" (1,7).

Anche al discepolo Tito, S. Paolo dà queste raccomandazioni: "Ma le questioni stolte, le genealogie, le dispute e le contese intorno alla Legge, scansale, perché inutili e vane" (3,9). Per quanto sappiamo, i giudaizzanti non cessarono il loro lavoro finché intravidero una speranza di riuscire. Erano convinti che Paolo era un essere nocivo da perseguitarsi perché come prima di convertirsi aveva distrutta la chiesa perseguitandola, così dopo la

conversione l'aveva rovinata portandovi l'apostasia. Queste idee continuarono finché vissero i giudeo-cristiani.

Volendo arrivare in fondo a questa incresciosa questione che divise S. Paolo dai giudeo-cristiani, noi troviamo che ambedue le correnti avevano un principio comune, ma che differivano nell'interpretarlo. Il fondo comune era che Cristo ormai soppiantava la Legge mosaica; ma mentre S. Paolo affermava che da quel momento essa era morta, i giudeo-cristiani ritenevano che Cristo, una volta data, non la ritirava e quindi aveva il suo valore pratico. Questi ultimi ritenevano abrogata solo la parte cerimoniale che dicevano essere stata aggiunta da Mosè. Nell'inno contenuto ne *Gli Atti di Giovanni* si fa dire a Gesù: "Voglio essere sciolto e voglio sciogliere" (95), e nel discorso di addio di Giovanni gli si fa dire: "Mostrasti te stesso come Legge" (112). Le *Omilie* (III) e *Recognizioni* (I) *clementine* fanno vedere come si infiltrarono "i difetti nelle istituzioni mosaiche" e come Gesù saprà distinguere "ciò che è vero da ciò che è stato falsificato".

2. Esaltazione di S. Giacomo e denigrazione di S. Paolo

Esaltazione di S. Giacomo

Nonostante l'avversione dei giudeo-cristiani per i gentili che si erano convertiti al cristianesimo senza passare per la Legge, questi ultimi avevano fatto progresso in tutto il mondo. Pietro e Paolo erano reputati i capi del cristianesimo e la corrente giudeo-cristiana rimaneva nell'oblio. Di fronte a questi avvenimenti i cristiani di Gerusalemme tentarono di rivalorizzare la loro chiesa esaltando il capo riconosciuto come tale anche da sette eterogenee, come i Simmachiani (*PL* 8,1155), i Nasseniani (*PG* 16,312-25), ecc.. S. Giacomo, ai loro occhi, era più eccellente di Pietro e di Paolo, perché discendente da David, dello stesso sangue di Gesù, quindi legittimo rappresentante, di stirpe sacerdotale ed infine perché aveva osservato la Legge fino all'eroismo. Nessuno degli altri Apostoli poteva vantare prerogative simili.

L'esaltazione, che si era maturata nel popolo, se fu esposta in una bella sintesi dallo scrittore Egesippo, fu pure supposta da anonimi che redassero altre opere: il *Protovangelo di Giacomo*, il *Vangelo degli Ebrei*, la *Historia Iosephi*, il *Vangelo di Tommaso*, le diverse *Apocalissi* di Giacomo e le *Ricognizioni* e *Omilie clementine*.

Il *Protovangelo di Giacomo* (XVIII) nel II secolo, raccontando come Giacomo era figlio di Giuseppe, lo lasciava considerare come legittimo rappresentante di Gesù, prerogativa che mancava a S. Pietro e soprattutto a S. Paolo.

Il *Vangelo degli Ebrei* (*PL* 23,641-3), narrando l'apparizione del Signore risorto a S. Giacomo, e che rivolge la parola solo a lui e non agli altri, ce lo mostra come il preferito del Signore. Racconta: "Il Signore poi, data la sindone al servo del sacerdote, se ne andò da Giacomo e gli apparve. Giacomo, infatti aveva giurato di non mangiare pane dal momento che aveva bevuto il calice del Signore, sino a che non lo vedesse risorgere dai dormienti. "Portate, (disse il Signore) la mensa ed il pane". Preso il pane lo benedisse, lo spezzò e lo diede a Giacomo, il Giusto e gli disse: "Fratello mio, mangia il tuo pane perché il Figliuolo dell'uomo è risorto dai dormienti". Evidentemente in questo racconto Giacomo, pur non essendo il solo individuo nella stanza, appare più importante degli altri apostoli.

La stessa apparizione è narrata in maniera indipendente dalla *II Apocalisse di Giacomo* (III-IV), trovata a Nag Hammadi e datata al II secolo. Si inizia: "Mentre riflettevo nel mio cuore, aprì la porta e mi raggiunse quegli che voi avete odiato e perseguito. Egli mi disse: "Salve fratello mio carissimo, fratello mio salve! " Il libro poi continua dicendo come Gesù tenne un discorso che terminò con un inno nel quale presentava Giacomo come capo della comunità. L'accordo fra questo scritto di carattere un po' gnostico ed Egesippo antignostico, sulla morte di Giacomo come Martire, ci mostra che ambedue hanno attinto da una fonte precedente, probabilmente tradizionale.

L'ultimo punto dell'Apocalisse, la supremazia di Giacomo sugli altri apostoli, è messa pure in rilievo nel *Vangelo di Tommaso,* trovato pure a Nag Hammadi. Si dice: "I discepoli dissero a Gesù: "Sappiamo che tu ci abbandonerai: chi sarà (allora) il più grande sopra di noi? ". Gesù rispose loro: "Là dove andrete, voi vi renderete verso Giacomo il Giusto, colui a causa del quale il cielo e la terra sono stati prodotti".

In questo periodo di esaltazione fu ammessa un'altra prerogativa di Giacomo: di appartenere alla stirpe sacerdotale che si trovava confacente con la carica di primo vescovo, benché sia tutt'altro che dimostrata. Egesippo, riferendo ciò che si diceva allora, scrive: "A lui solo era permesso di entrare nel Santuario; le sue vesti pertanto erano di lino e non di lana. Entrava solo nel tempio, e lo si trovava genuflesso, sempre, ad impetrare il divino

perdono per il popolo, di modo che la pelle dei suoi ginocchi si era incallita come quella del cammello per il continuo stare prostrato ad adorare Iddio e a chiedere aiuto per la sua gente" (*HE* II,23).

Nel pensiero dei gerosolimitani seguaci di Cristo che vivevano qualche secolo dopo la distruzione del tempio, il vescovo apparteneva alla stirpe sacerdotale. Così nel pensiero tradizionale, espresso chiaramente da S. Epifanio (*PG* 41,393-4), S. Giacomo trasmetteva alla chiesa la duplice potenza; reale, quale discendente di David, e sacerdotale. A prima vista simile concezione ci appare molto arbitraria, però non bisogna dimenticare che Zaccaria, parente di Maria, era pure sacerdote. In quale misura la stirpe sacerdotale fosse presente nella parentela del Signore non è facile oggi determinarlo. Certo è con idee di esaltazione di tale fatta che l'autore del *Protovangelo di Giacomo* fa di Zaccaria padre del Precursore, ucciso fra il tempio e l'altare, un sommo sacerdote.

Egesippo descrive la vita ascetica di S. Giacomo in perfetta corrispondenza con la carica che teneva: "Egli fu santo fin dal grembo materno; non bevve vino, né altro liquore inebriante; non mangiò carni di animali; la forbice non scese mai sulla sua testa; non si spalmò di olio e non fece mai uso di bagni".

Una vita così santa doveva terminare con una morte pure gloriosa, cioè con il martirio, annettendovi il concetto ebraico del giusto che prega per il popolo. Trattandosi di un discepolo di Gesù, il martirio è accompagnato dalla chiara testimonianza della divinità di Cristo, con la grazia della conversione per molti ed accecamento per altri. Egesippo, infatti, narra la lapidazione e la preghiera del perdono, come aveva fatto già S. Luca per S. Stefano. Mette in bocca a Giacomo queste parole: "Ti supplico, o Signore, Dio e Padre perdona ad essi, perché non sanno quello che fanno".

La *II Apocalisse di Giacomo* invece di queste ultime parole, mette in bocca al santo martire (VII,2) un inno in cui esprime la gioia di lasciare questa terra per ottenere i giorni eterni e termina così: "La luce proveniente dalla luce mi coronerà".

Né doveva mancare il castigo per una morte così ingiusta, riferito da Eusebio (*HE* XXIII,19) cioè la distruzione di Gerusalemme. Anche Flavio Giuseppe non dubitò di condividere questa opinione quando afferma: "Tutto ciò avvenne perché fosse vendicato Giacomo, il Giusto: egli era fratello di Gesù, chiamato il Cristo, e, sebbene giustissimo, i Giudei lo uccisero"

(*Ant. Giud.* XX,197,199-203). Non è il caso di discutere quanto le parole di Giuseppe Flavio, riportate da Eusebio, siano genuine; tuttavia, anche se sono state aggiunte, manifestano una mentalità diffusa in seno alla chiesa di ceppo ebraico fin dall'antichità.

Giacomo è passato alla storia con l'appellativo di "Giusto" e nella *prima Apocalisse di Giacomo* trovata a Nag Hammadi si cerca di dare una spiegazione di tale titolo facendola manifestare dal Signore risorto. Avendo visto Giacomo addolorato per la sua morte, Gesù gli dice: "Tu sei adirato contro il popolo che affligge i giusti e colui che lo serviva. Perciò tu porti il nome di Giacomo il Giusto" (III,2).

Le diverse *Apocalissi di Giacomo,* note agli scrittori o ritrovate a Nag Hammadi, presentano il santo come un intimo del Signore, il quale gli ha rivelato una dottrina segreta. Di questo l'esponente è la *Lettera di Giacomo* detta anche *Apocryphon Jacobi* che fa Giacomo e Pietro i soli testimoni dell'Ascensione del Signore e i soli depositari di dottrine speciali.

Denigrazione di S. Paolo

Del tutto differente è *l'Ascensione di Giacomo* ricordata da S. Epifanio come un libro proprio degli Ebioniti (*PG* 41,432-4), dove invece dell'esaltazione di Giacomo si ha la denigrazione di S. Paolo, ritenuto come il principale nemico del santo. Infatti ivi si propagava che Paolo non era nato ebreo, ma si era circonciso per sposare la figlia del sommo sacerdote e, non essendovi riuscito, si era levato contro la Legge. Su questa via marciarono gli autori delle *Omilie* e *Ricognizioni Clementine* che, in modo velato ma profondo, rigettarono in pieno sia l'apostolato di Paolo sia la sua dottrina.

Nelle *Ricognizioni* (*PG* 1,1243-6) si inizia il racconto facendo citare gli Apostoli al tempio, dai sacerdoti e da Caifa, per discutere su Cristo. In una seconda giornata "Giacomo principe dei vescovi" ovvero "il nostro Giacomo", dopo un discorso di Gamaliele, cristiano occulto, pone lo stato della questione così: "Si discute per sapere, se in base alle Scritture, Gesù è il Cristo". Prima lo dimostra con le profezie; poi scioglie l'ostacolo al riconoscimento di Gesù presentandosi in modo umile dicendo che egli deve fare due venute: la prima umile, la seconda gloriosa; quindi chiarifica che non si tratta di due dei, né di uno diviso, né di un essere maschio-femmina, come vogliono gli eretici, ma di un solo Dio col Figlio unigenito e lo Spirito Santo, nati da sé stesso.

Esorta, quindi, a farsi battezzare per potersi salvare.

Mentre il popolo, convinto dagli argomenti di Giacomo, si sottometteva al battesimo, compare l' "homo quidam inimicus" – che secondo la parabola evangelica (*Matt.* 13,24-30) semina la zizzania nel campo altrui –, ossia S. Paolo, che non solo si mette ad arringare il popolo di non far ciò, ma minaccia, strepita ed alla fine afferra S. Giacomo e lo precipita dal luogo eminente in cui si trovava, lasciandolo come morto. I cristiani riescono a riportare Giacomo a casa, lo vegliano durante la notte ed all'alba lo trasportano a Gerico. Dopo tre giorni un discepolo inviato da Gamaliele, viene ad avvisare che "l'inimicus homo" ha ricevuto il mandato contro i cristiani di Damasco; e difatti dopo una trentina di giorni, passa per Gerico per recarsi a Damasco per compiere la sua missione. Quando Paolo attraversa Gerico, i cristiani ritornavano da un sepolcro di due fratelli, il quale ogni anno si rimbiancava da solo, "il quale miracolo faceva rattenere il furore di molti nostri avversari, vedendo come noi eravamo in rimembranza presso Dio".

A Gerico i cristiani si intrattenevano in preghiera e digiuni, finché Giacomo invia Pietro da Zaccheo che risiedeva a Cesarea per confondere Simon Mago, incaricandolo di dargli relazione di ciò. Zaccheo riceve Pietro a braccia aperte, domanda notizie specialmente "dell'onorevole nostro fratello Giacomo", che ancora zoppica per la caduta prodottagli dall' "inimicus homo".

Non c'è bisogno di rilevare gli anacronismi che la relazione contiene, perché l'autore non volle tessere la storia, ma esprimere le sue idee. Secondo lui, Paolo aveva allontanato i cristiani dalla Legge, mettendo così tutti i cristiani su di uno stesso livello e togliendo agli ex-ebrei il diritto di comando sugli altri. Ora ciò un buon ebreo, anche se credente in Cristo, non lo poteva mandar giù. Come altri scrittori anteriori, il nostro anonimo riteneva la chiesa di Gerusalemme come la madre di tutte le altre e, necessariamente Giacomo superiore anche a Pietro.

Nella letteratura denigratoria contro S. Paolo si può classificare anche l'opuscolo *"Rivelazioni di S. Stefano"* dove l'autore presenta Paolo che non solo assiste al martirio di S. Stefano, ma che lo uccide lui stesso, crudelmente, dopo aver discusso con lui per tre giorni. Ivi si parla dell'intervento favorevole a Stefano fatto da Gamaliele, ma respinto con alterigia dal discepolo Saulo al quale Stefano, prima di morire, avrebbe detto: "Saulo, Saulo, ciò che oggi tu fai a me, domani sarà fatto a te. Allora ricordati di avermi fatto soffrire".

3. Doppia valutazione di S. Pietro

La valutazione di S. Pietro nella letteratura giudeo-cristiana è duplice secondo le diverse correnti. Gli esaltatori di Giacomo, in generale, mettono in vista solo il suo rinnegamento a Cristo; e l'autore delle clementine gli nega perfino il vanto del martirio e quello di aver fondato le comunità cristiane di Giudea come narrano gli *Atti* di S. Luca.

Una placida reazione a questa mentalità è espressa nella lettera premessa alle *Omilie clementine* non si sa da chi. Infatti (*PG* 2,25-31) una lettera, indirizzata da S. Pietro a S. Giacomo "Signore e vescovo della santa chiesa", ordina a questi di far conoscere i suoi libri, i "clementini", solo a persone sperimentate e non ai gentili, perché non ne usufruiscano male. Giacomo allora, "riuniti i presbiteri", notifica le decisioni di Pietro affinché questi libri non vengano dati ad altri che "ad un uomo buono e religioso, che voglia insegnare, e che sia fedele e circonciso" (27-31).

Una seconda lettera di "Clemente a Giacomo, Signore e Vescovo dei vescovi, che regge anche la santa chiesa degli Ebrei di Gerusalemme" (31-56). Clemente comunica a Giacomo come "Pietro per la vera fede e fermissima sua dottrina è definito la base ed il fondamento della chiesa... primizia del N. Signore, capo degli Apostoli, a cui per primo il Padre rivelò il Figlio, che Gesù meritamente proclamò beato", prima di morire lo aveva eletto vescovo con l'incarico di notificarlo a Giacomo, fratello del Signore. Ciò che il neo-eletto mise in atto con questa lettera. Come si vede, l'autore delle due lettere sia pure delicatamente, afferma il primato di Pietro sulle altre chiese, compresa quella di Gerusalemme. L'appellativo "degli Ebrei" (mancante, però, in alcuni codici) riferito alla sede di Gerusalemme, fa credere che l'autore avesse voluto rimarcare il carattere "ebreo" di questa chiesa, in opposizione a quello della chiesa generale. Però descrivendo le gesta del santo, fa vista di ignorare la tradizione romana del martirio dell'Apostolo. Infatti mette in bocca a S. Pietro la parola rivolta a Clemente: "Ti prego, davanti a tutti i miei fratelli presenti, dopo che io passerò da questa vita – giacché mi necessita di andare – che tu descriva brevemente a Giacomo, fratello del Signore" le gesta (2,55-56). Esse riguardano l'apostolato di Pietro contro Simon Mago, la fondazione delle chiese sul suolo palestinese e siriano: Cesarea, Tripoli, Antiochia,

Arado, Laodicea, Tiro, Sidone, Beirinto, Biblos, e infine a Roma, da dove dà le sue ultime volontà. Questo silenzio sulla morte cruenta di S. Pietro, gloriosa per la chiesa romana, appare perciò intenzionale.

Tali omissioni non sono le sole che si rimarcano in questi libri clementini. Così per es. non sono ricordate le città di Lidda e di Giaffa, dove, secondo gli *Atti,* S. Pietro visse. Cornelio non è il primo battezzato da S. Pietro, com'è raccontato ampiamente negli *Atti,* ma semplicemente uno che favorisce Pietro nella lotta contro Simon Mago, già stato liberato da un demonio dal Signore stesso a Cesarea (*PG* 1,1446-7 e 2,459). Nel tempo che S. Pietro si trovava a Cesarea il centurione Cornelio era solo "missus dell'imperatore al prefetto della provincia" ma non residente stabile.

Siccome è impossibile pensare che l'autore ignorasse il libro degli *Atti,* è ovvio credere che egli abbia voluto opporvisi. La ragione di ciò possiamo infatti vederla nell'intento dell'autore di voler escludere Pietro come fondatore delle chiese di Palestina.

Il punto di vista dell'autore è chiaro nell'elogio che fa di Clemente (*PG* 2,579-582), il quale piaceva non solo ai cristiani, ma anche agli ebrei ed ai pagani, perché si era fatto tutto a tutti per guadagnarli, in modo da presentare la vera dottrina di Cristo. Agli ebrei diceva che la dottrina dei padri era sacra, "né essi dovevano abbandonarla, né il loro popolo sarebbe stato trasferito, anzi all'opposto avrebbero avuto la Palestina in perpetuo, se avessero osservata la Legge". Però dovevano riconoscere Cristo, nell'avveramento delle profezie di David (*salmo* 131,11): "Uno dei frutti del tuo ventre, io metterò sul tuo trono"; e nell'altra di Isaia (7,4): "Una vergine concepirà e partorirà un figlio ed il suo nome sarà Emmanuele". L'autore, quindi, manifesta l'idea che la chiesa di Palestina, di ceppo giudaico, doveva essere indipendente e non molestata.

La stessa mentalità è abbracciata dall'anonimo autore delle preghiere delle *Costituzioni Apostoliche* (*PG* 1,1085-6) quando inculca: "Ti preghiamo per la santa cattolica e apostolica chiesa, estesa da un confine all'altro che il Signore la conservi inconcussa, non agitata dai flutti del mare, fondata sulla pietra, fino alla consumazione dei secoli... e preghiamo per il Vescovo nostro Giacomo e per le sue parrocchie; e per il vescovo nostro Clemente e per le sue parrocchie; e per il vescovo Evodio e per le sue parrocchie, affinché il misericordioso Dio li conservi incolumi nelle loro sante chiese, onorati, longevi e dia loro onorata

vecchiezza nella pietà e nella giustizia". In queste invocazioni sono menzionate le tre sedi principali, e Gerusalemme occupa il primo posto, poi Roma e quindi Antiochia.

Se molti giudeo-cristiani tenevano Giacomo preferendolo a Pietro, altri, al contrario accomunandosi ai gentilo-cristiani, ritenevano Pietro inconcusso capo della cristianità.

L'*Apocalisse di Pietro,* composta verso il 135, parla della missione dell'Apostolo in questi termini, mettendo le parole in bocca a Gesù: "Io ti ho detto questo, o Pietro, e te l'ho manifestato. Orsù vai nell'occidente ed entra nella vigna che ti dirò. Così mediante l'infermità del Figlio senza peccato, saranno riparati i fatti di corruzione. Quanto a te, tu sei stato scelto conforme alla promessa che ti ho fatto. Spargi pertanto il mio Vangelo per il mondo tutto in pace. Certamente gli uomini ne gioiranno. Le mie parole saranno sorgente di speranza e di vita ed improvvisamente il mondo sarà tolto" (14).

L'*Ascensione di Isaia,* anteriormente allo scritto precedente, allude, parlando in futuro, al suo glorioso martirio a Roma: "Perseguiterà (Nerone) la piantagione che avranno piantato i dodici Apostoli dell'Amatissimo; dei dodici, uno sarà consegnato nelle sue mani'' (IV,3).

Ma anche a Gerusalemme, roccaforte dei giacomini, esisteva una corrente favorevole a Pietro, come si ricava, per es., dalla *Dormitio Mariae* espressa soprattutto nel testo etiopico (*CSCO* 343) e nel cod. vat. greco n. 1982, rimasti inutilizzati fino ai nostri tempi. Ivi si fa un fugace accenno ai "parenti" di Maria, senza ricordare Giacomo, e si incarica Pietro di organizzare i funerali di Maria. L'autore mette in bocca agli Apostoli le lodi a Pietro che è il "più saggio di tutti", che è "capo", e lo pregano di esortarli perché lo ascoltano volentieri. Poi l'autore mette in bocca a Gesù l'ordine di seppellire Maria e narra i fatti miracolosi avvenuti in quell'occasione, tra cui la conversione degli ebrei operata per mezzo di Pietro. Il tutto si svolge in un'atmosfera che ricorda il racconto degli *Atti* di S. Luca. La tomba di Maria in Gerusalemme (fig. 5,4), dove si leggeva tale documento, era tenuta perciò da un gruppo di fedeli petrini.

Vari documenti ci manifestano l'incontrastato dominio di Pietro in Galilea, e gli scavi per es. a Cafarnao, lo confermano pienamente (figg. 6,4-5; 8,18; 11,17).

4. S. Giustino e la Legge

La più intensa occupazione romana della Palestina in seguito alla seconda guerra del 135, aveva reso più facile il contatto fra i cristiani dei due ceppi, giudeo e gentile, sia per la residenza che gli etnico-cristiani potevano prendere sul suolo già ebraico, sia per i pellegrinaggi che potevano intrapprendere senza difficoltà. Così si conobbero meglio, ma se ciò, per alcuni, fu un allargamento di idee, per altri fu un motivo di iniziare una lotta religiosa. Infatti qualche gentilo-cristiano non poteva sopportare che i suoi correligionari perpetuassero, dopo più di un secolo dalla morte del Salvatore, quei riti ebrei che egli, avvezzo alla lettura di S. Paolo, credeva giuridicamente aboliti. I cristiani di ceppo giudaico, invece, pensavano che era un male lasciare quei riti, perché né N. Signore, né gli Apostoli, ad eccezione di Paolo, li avevano aboliti.

La via media di S. Giustino

S. Giustino, nel *Dialogo con Trifone* (*PG* 6,575-8) manifesta chiaramente i sentimenti che i gentilo-cristiani nutrivano verso gli altri, talvolta moderati come il suo, tal'altra fanatici; e nello stesso tempo, indica i sentimenti, non di rado acri, che i giudeo-cristiani covavano verso gli altri. Dopo aver detto che era possibile osservare solo alcuni precetti della Legge, come il riposo del sabato e la circoncisione, Giustino mette in bocca a Trifone questa domanda; "Ma se uno ammettendo queste cose, e riconoscendo che Questi è il Cristo, e credendo in lui e a lui obbedendo, volesse pure osservare queste usanze, sarà salvo? ". Al che Giustino risponde: "In quanto a me, credo o Trifone, che un tale si salverà, purché non tenti assolutamente di persuadere gli altri uomini ad osservare queste cose come fa lui; voglio alludere ai Gentili i quali per Cristo furono circoncisi dall'errore, col dir loro che non si salveranno se non osserveranno tali pratiche". A questa risposta Trifone domanda ancora: "Ma perché dici 'In quanto a me credo che un tale sarà salvo': che forse vi sono alcuni che asseriscono che tali uomini non si salveranno? ". Al che Giustino risponde: "Ve ne sono alcuni, o Trifone, che neppure osano parlare, vivere con essi. Io non sono della loro opinione... Ma quelli della vostra nazione se dicono che credono in Cristo, o Trifone, ma obbligano assolutamente i Gentili che credono in Cristo, a vivere secondo le leggi prescritte

da Mosè, se non vogliono comunicare con essi senza tale maniera di vivere, io altresì non approvo neppure questi. Vi sono pure alcuni della vostra stirpe, o amici, che confessano di essere di Cristo, ma Lo dicono generato da uomini. Con questi non consento". Giustino, quindi, sempre moderato, è contento di stare in comunione coi giudeo-cristiani, ma non approva i fanatici, né vuol aver relazione cogli eretici che S. Ireneo chiama Ebioniti.

Vari scrittori antichi si scagliarono contro i cristiani che giudaizzavano, per es. S. Ignazio di Antiochia che pure, anche lui, si nutriva di cultura ebraica; l'anonimo della *Lettera di Barnaba* (IX) e l'altro di quella di *Diogneto* (IV,1), allo scopo di dissuadere i fedeli dal praticare costumanze che erano in contrasto con la grande chiesa.

Di tale opinione sembra anche l'anonimo autore che formulò le regole sulle osservanze giudaiche (*PG* I,979-82) delle *Costituzioni Apostoliche*, quando descrive come sono sbagliate le idee di coloro che credono come le involontarie o permesse perdite di seme e del sangue umano macchino l'anima, allontanando da essa lo Spirito Santo. "Se, per es. – egli dice – una donna per sette giorni è mestruata, si crede privata dello Spirito Santo, e se muore all'improvviso come potrà avere la fiducia in Dio?". Quindi prescrive con fermezza: "Non il lutto degli uomini, né le ossa dei morti, né i sepolcri, né i cibi, né le polluzioni notturne possono macchiare l'anima dell'uomo; ma solo l'empietà verso Dio, l'iniquità e l'ingiustizia verso il prossimo, cioè la rapina; ovvero ciò che ripugna alla giustizia divina, cioè l'adulterio e la fornicazione". Poco dopo (30,887-90) ritorna sull'argomento per tranquillizzare i fedeli: che non stiano timorosi di dover far attenzione a certe cose "legali e naturali credendo di contaminarsi con queste; né ricercare le cose giudaiche, separazioni dagli altri, assidue abluzioni o espiazioni per il contatto dei morti". Ed ordina: "Senza badarci riunitevi nei cimiteri, facendo la lettura dei libri sacri salmeggiando per i defunti, per i martiri e per tutti i santi del secolo, e per i fratelli vostri che dormirono nel Signore; così offerite nelle vostre chiese e cimiteri e riceverete il corpo regale di Cristo, la S. Eucarestia e nel trasporto al cimitero accompagnateli salmodiando se sono fedeli nel Signore; perocché è preziosa nel cospetto del Signore la morte dei santi (*Salm.* 115,15)". La ragione di questo culto è perché i morti nel Signore non sono morti ma viventi.

5. La questione della Pasqua

Eusebio, tessendo la storia della Chiesa (*HE* V,XXIII,5) ci informa ampiamente sulla questione della Pasqua che si agitò nel II secolo. Era stato costatato che i cristiani seguivano due date differenti nella celebrazione della festa principale: la Pasqua. Alcuni sceglievano sempre la Domenica, altri qualsiasi giorno della settimana, purché fosse il 14 Nisan (quartodecimani). Le ragioni per le due date erano ugualmente buone, perché la Domenica rammentava la Resurrezione del Signore; il 14 Nisan il giorno in cui si immolava l'agnello pasquale. Aderivano alla prima celebrazione la maggior parte delle chiese del mondo romano; alla seconda tutte le chiese giudeo-cristiane ed altre ad esse connesse, tra cui alcune di Asia capitanate da Efeso. Ambedue le correnti potevano portare testimonianze di tradizioni immemorabili.

La diversa tradizione della Pasqua aveva una ripercussione pratica, perché terminando il digiuno in giorni differenti, portava a non poche confusioni se, in uno stesso territorio, si osservavano contemporaneamente le due prassi. Il desiderio dell'uniformità era sentita da tutti, ma, dopo un tentativo abortito di Papa Aniceto, quello più energico di Papa Vittore (189-199) incontrò forti opposizioni, per cui fu necessario soprassedere. I quattordecimani si riallacciavano a S. Giovanni il quale nel suo Vangelo aveva messo in rilievo la coincidenza simbolica dell'agnello pasquale. Siccome S. Giovanni svolse i primi anni del suo apostolato in Palestina, assieme a S. Giacomo, è ovvio che avesse preso la consuetudine di celebrare la Pasqua il 14 Nisan dalla Chiesa madre.

La tattica di papa Vittore, per far terminare questa diversità, fu quella di riunire dei sinodi locali, secondo le diverse regioni, per costatare l'estensione dei due usi. Anche in Palestina si tenne il concilio, e Cesarea, essendo la sede della metropoli, divenne la sede naturale dell'assemblea, a cui si recarono i vescovi dei dintorni compreso quello di Gerusalemme. Eusebio narra: "I vescovi di Palestina Narciso e Teofilo e Cassio vescovo di Tiro e Claro vescovo di Tolemaide e quelli convenuti con essi, in fine ad una lettera, dopo aver esposto la tradizione relativa alla celebrazione della Pasqua, giunta fino a noi attraverso la successione apostolica, aggiungono quanto segue: "Guardate di inviare esemplari della nostra lettera ad ogni chiesa, acciocché non diveniamo responsabili di quelli che hanno la coscienza sviabile. Vi rendiamo noto che ad Alessandria festeggiano la

Pasqua come noi. Dallo scambio delle lettere, che ci siamo scritte, risulta chiaro il vicendevole accordo e la simultaneità della celebrazione del giorno santo" (*HE* V,XXV).

Come si vede, al concilio di Cesarea vi erano solo vescovi di ceppo gentile, o perché gli altri non furono invitati, o perché i giudeo-cristiani non intervennero, e quindi la loro voce non fu sentita. Del resto questi vescovi appaiono molto decisi a codificare l'uso generale della chiesa, per prevenire una supponibile resistenza, che in realtà venne, per es. nella chiesa di Gerusalemme, sia sotto il vescovo Narciso che partecipò al Concilio, sia sotto il successore Alessandro.

Infatti i giudeo-cristiani non accettarono le decisioni conciliari per due ragioni: primo perché veniva loro tolta una preponderanza di potere, e secondo perché essi consideravano la data della Pasqua incambiabile. I vari fatti relativi all'osservanza della nuova luna in cui anche i *Minim* in principio erano presi come testimoni, ci manifestano come anche i giudeo-cristiani osservassero la neomenia con la relativa fissazione del giorno di Pasqua. Con l'annunziare la luna, gli ebrei, residenti prima della guerra a Gerusalemme e poi nei centri di studio, rimanevano a capo del movimento liturgico in modo da influire sul popolo. Qualcosa di simile doveva succedere allora anche tra i cristiani, perché è supponibile che, almeno per qualche tempo, camminassero paralleli agli ebrei. Il fissare la Pasqua di Domenica veniva in qualche modo a togliere ai giudeo-cristiani un predominio dalle loro mani, ciò che a loro naturalmente non poteva piacere. Ma una ragione più profonda spingeva i giudeo-cristiani a non accettare le decisioni delle chiese gentili: era la credenza comune agli ebrei che la data era stata stabilita dal Signore e quindi era incambiabile. Molti reputavano questa data superiore anche allo stesso Sabato.

6. Studiosi gentilo-cristiani e giudeo-cristiani

I Padri dei primi secoli furono largamente influenzati dalle dottrine di sfondo giudaico, come Teofilo di Antiochia nella spiegazione del *Genesi* (*PG* 6,1023-68), S. Ignazio di Antiochia, Papia vescovo di Gerapoli in Asia Minore, S. Ireneo, S. Giustino, ecc. perché subirono l'insegnamento dei primi cristiani provenienti dall'ebraismo. Nei secoli posteriori troviamo che i dotti giudeo-cristiani vengono chiamati a collaborare nelle opere dei gentilo-cristiani sia nella conoscenza delle patrie tradizioni in

rapporto alla Bibbia, sia nella pratica delle lingue semitiche.

Secondo alcuni studiosi, ma negato da altri, il vescovo Melitone di Sardi in Asia Minore, sarebbe venuto a Gerusalemme per procurarsi delle Bibbie trasliterate, cioè ebraiche con lettere greche, per la lettura nelle chiese. Se lo fu in realtà, tale lavoro doveva esser stato fatto dai giudeo-cristiani. Lo studio collettivo, però, si ebbe più tardi, specialmente per opera di Origene. Come si vede, le questioni sulle costumanze passavano in seconda linea.

Origene e i giudeo-cristiani

Origene si servì di questi cristiani di ceppo ebraico specialmente per comporre l'*Esapla*, poi per stendere i suoi commentari biblici. Per questo scopo, come dice Eusebio, Origene "apprese anche la lingua ebraica" (VI,16) e, naturalmente, dai giudeo-cristiani. Troviamo traccia di ciò nelle sue opere. Infatti nel *Perì Archon* (*PG* 11,148), scritta ad Alessandria, Origene manifesta che il suo maestro d'ebraico è un giudeo-cristiano: "Mi diceva, poi, anche il maestro ebreo che i due serafini descritti da Isaia (6,3) che dicono "Santo, Santo, Santo è il Signore Dio Sabaoth", si devono intendere per "Gesù e per lo Spirito Santo". Tale spiegazione non poteva venire altro che da bocca cristiana.

Altre volte Origene manifesta che si tratta di ebrei "che credono" incontrati nella sua carriera di studioso, così come quando parla (*PG* 12,672 e 909) di un "magistro quodam qui ex Hebraeis crediderat" circa una spiegazione allegorica che non gli dispiace. Si tratta della frase (*Num.* 22,4): "E Moab disse agli anziani di Madiam: "Ora questa moltitudine divorerà i nostri dintorni come il bue divora la verdura della campagna". L'ebreo diceva che l'autore sacro aveva usato la similitudine perché il popolo lotta come il bue: con la bocca e con le labbra ed ha armi nelle parole e nelle preghiere. Origene racconta inoltre che, (*PG* 13,800) come per sincerarsi del significato della lettera *Tau*, aveva interrogato tre ebrei di cui uno "che credeva in Cristo" che gli dette la risposta aspettata, cioè che il *Tau* simboleggiava la croce.

Per due volte, (*PG* 13,1777) lo stesso autore riporta la tradizione ricevuta "da un certo tale" o "dagli ebrei" secondo la quale Adamo era stato sepolto nel Calvario "affinché come tutti in Adamo moriamo, così in Cristo tutti fossimo vivificati". E' chiaro che questo "ebreo" crede in Cristo, anche perché la

tradizione ebrea ritiene che il corpo di Adamo sia in Hebron, o, secondo la *Vita di Adamo e Eva* (48,6), addirittura in Paradiso.

S. Epifanio e S. Efrem

Nel IV secolo, mentre molti gentilo-cristiani mal sopportavano l'insegnamento ebreo, passato di moda con il diffondersi della filosofia greca, troviamo degli studiosi che persistono ancora nel restare attaccati alla vecchia corrente. Il caso tipico è S. Epifanio che nella sua preoccupazione di vedere eresie, osteggiò quanto poté l'invasione della filosofia greca. In ciò collimava con le vedute di S. Efrem che aborriva non meno di lui la cultura greca. Altri studiosi di formazione classica, come Eusebio e S. Girolamo, non si peritarono di togliere dal deposito giudeo-cristiano delle spiegazioni bibliche, e soprattutto le varianti delle versioni per comprendere meglio il testo biblico. Ciò li condusse ad avere una mentalità sui giudeo-cristiani più equanime di altri cristiani.

Eusebio di Cesarea

Nel discorrere sui vescovi di Gerusalemme, Eusebio parla del trono di Giacomo, apparentemente senza una concatenazione logica su ciò che aveva detto, ma in realtà con un legame profondo. Dice (VII,XIX): "Il trono di quel Giacomo, che per primo ricevette dal Signore e dagli Apostoli l'episcopato di Gerusalemme e che la Sacra Scrittura chiama "fratello di Cristo", è stato conservato sino ad oggi ed è tuttora onorato da quei fratelli. Con ciò essi chiaramente dimostrano come gli antichi cristiani, al pari di quelli del nostro tempo, hanno sempre venerato e venerano gli uomini santi per il loro amore verso Dio". Dal confronto con altre fonti del periodo, si viene a capire che con tale inserzione, Eusebio voleva rivendicare l'apostolicità della chiesa stessa. Infatti Tertulliano nel *De praescriptione haereticorum* (*PL* 2,58), esprime questo concetto: "Ed ora se vuoi esercitare meglio la tua curiosità nell'affare della salvezza, passa in rassegna le chiese apostoliche, dove ancora troneggiano al loro posto le cattedre degli Apostoli, dove si leggono ancora le loro lettere autentiche, nelle quali vibra l'eco della viva voce di ognuno e si sente come viva la loro presenza". Tertulliano enumera Corinto, Filippi, Tessalonica, Efeso, Roma, omettendo Gerusalemme; ed Eusebio, ricordando il trono, probabilmente

intende completarlo. Il fatto di aver riconosciuto l'apostolicità della chiesa primitiva di ceppo ebraico nel IV secolo, quando si svolgeva la lotta acerba tra i due ceppi esistenti in Gerusalemme, è merito non piccolo di Eusebio.

Non era la prima volta che lo storico affrontava il problema. Infatti descrivendo i primi vescovi della chiesa madre, quando i successori di tale razza erano dichiarati scismatici se non eretici, perché non si volevano assoggettare alle decisioni conciliari, ne aveva ritenuta la legittimità perché "furono stimati degni dell'ufficio episcopale da coloro ai quali spettava l'elezione, e perché in quei tempi la Chiesa di Gerusalemme era composta soltanto di fedeli ebrei" (*HE* IV,V,3). Evidentemente Eusebio prevedeva le disastrose conseguenze che ne sarebbero venute circa l'origine del cristianesimo, se si associava agli estremisti che si ostinavano a rigettare come non genuini i cristiani di ceppo ebraico.

Eusebio, come aveva preso a piene mani le notizie dai libri storici, anche di influenze giudaiche specialmente da Egesippo, per tessere la sua Storia della chiesa, così non si peritò di sfruttare il materiale esegetico giudeo-cristiano per imbastire le sue prolisse dimostrazioni della fede cristiana. Una scorsa alle sue opere, specialmente alla *Demonstratio evangelica* ed ai *Commenti sui Salmi,* ci fa imbattere in argomentazioni che siamo soliti vedere portati nelle discussioni fra Minim e giudei. Ne riportiamo una (*PG* 22,379-80) dove Eusebio discute il noto passo del Genesi (1,26): "Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza", dice "Perché non sembrasse che queste parole siano rivolte agli Angeli, dichiarò di escluderli con le parole "E Dio fece l'uomo, lo fece ad immagine di Dio " (*Gen.* 1,27).

Non di rado Eusebio si riporta a discussioni basate sulle parole ebraiche, che appaiono elaborate in un ambiente differente dal suo e con una mentalità diversa dalla sua. Notiamo per es. quella sul valore e significato delle lettere ebraiche riferito nella *Praeparatio evangelica* (*PG* 21,787-90); quella sulle quattro lettere che compongono il nome di Dio (*PG* 22,387-8 e 677-8); ovvero la spiegazione su "ia" applicata a Cristo secondo il salmo 67 (*PG* 23,685-6). Era questo il linguaggio che tenevano i giudeo-cristiani ai quali possiamo riportare legittimamente l'origine delle loro argomentazioni.

Una volta, nel salmo 107,10 (1331-2), Eusebio, illustrando la frase "Moab lebes spei meae" – "Moab è il bacino dove mi lavo", cita espressamente la sua fonte. "Mi ricordo, dice, d'aver

ascoltato un ebreo che mi dette questa spiegazione sotto segreto: che cioè si doveva capire misticamente la generazione di Cristo secondo la carne". Questo "ebreo" evidentemente era un credente in Cristo, perché nessuno degli altri ebrei avrebbe avanzato una proposta simile.

S. Girolamo

I contatti di S. Girolamo con i giudeo-cristiani furono molti e stretti. Già nel deserto di Calcide, presso Antiochia, il santo aveva contratto amicizia con uno "qui de Hebraeis crediderat" (*PL* 22,1079) e mediante il suo aiuto aveva copiato il *Vangelo degli Ebrei* conservato a Beroea (l'odierna Aleppo) e tradotto in greco.

Il fatto di prendere il Vangelo riservato dai Nazareni non manifesta soltanto il primo contatto avuto da S. Girolamo con questa gente. Nel *Commentatio ad Habacuc* (*PL* 25,1311) a proposito del versetto "Deus ab Austro veniet" dice così: "Ascoltai questo ebreo discorrere in questo luogo: che a mezzogiorno è situato Betlemme, nel quale è nato il Salvatore, del quale è detto "Il Signore viene da Mezzogiorno" cioè che il Messia nascerà in Betlemme e di là si alzerà". Dal che si vede che "l'ebreo" di cui parla alcune volte S. Girolamo altro non è che un giudeo-cristiano, perché è inammissibile che studiosi ebrei proponessero un'esegesi cristiana.

Nel commentare la lettera ai Galati (*PL* 26,387), arrivato al versetto "maledictus qui pendit a ligno", S. Girolamo fa vedere che la parola "ligno" non c'è nel testo ebraico, ma solo nel testo dei 70, usato dai gentilo-cristiani. Per dimostrare ciò S. Girolamo riporta prima le versioni di Aquila e di Teodozione, e poi quella del *Dialogo di Giasone con Papisco* di Aristone di Pella che legge: "quia maledictio Dei est suspensus" e poi prosegue: "Mi diceva l'ebreo, che mi istruì in parte nelle S. Scritture, che si deve interpretare così: "quia contumelios Deus suspensus est". Questa esegesi non è etnico-cristiana come quella di Giustino, ma è giudeo-cristiana come quella di Aristone.

Parlando di "duas domus" di Isaia (*PL* 24,122) S. Girolamo riporta una curiosa esegesi giudeo-cristiana: "I Nazareni che ricevettero Cristo, egli dice, non omettendo l'osservanza della Legge, interpretano Sciammai e Hillel, cioè le due case che non ricevettero il Salvatore". Riporta pure un'altra loro dottrina, scrivendo (*PL* 24,369): "I Nazareni interpretano questo luogo (*Is.* 31,6) così: "O figli di Israele che per cattivo consiglio avete

rigettato il Figlio di Dio, ritornate a Lui ed ai suoi Apostoli". Infine un'altra lunga spiegazione dello stesso Isaia (*PL* 24,126 e 128) viene riportata dal santo, citandola appunto come Nazarena. Tutto questo lascia supporre o un diretto insegnamento di qualche membro della comunità nazarena, o almeno l'uso di qualche libro derivato da loro.

Che realmente queste citazioni di carattere giudaico non fossero pure esercitazioni letterarie, ma in un qualche modo un condividere la stessa mentalità, lo si può ritrovare da molti altri luoghi sparsi nelle opere del santo. Qui basterà accennare a due fatti soltanto, cioè: primo quando nella lettera 30 si mette a spiegare a Paola la sacralità dell'alfabeto ebraico (*PL* 22,441-45); e secondo, quando per consolare Eustochio della morte della madre, si accinge a tradurre le lettere mistiche di Pacomio (*PL* 23,66-106).

Tali idee sul simbolismo giudeo-cristiano, probabilmente erano arrivate alle orecchie delle pie donne a Betlemme e naturalmente esse avevano il desiderio di conoscere qualcosa di preciso. S. Girolamo le contenta nel primo caso, ripigliando un soggetto trattato anche da Eusebio e, nel secondo, trincerandosi dietro l'autorità di un uomo universalmente apprezzato e venerato. Era una precauzione non inutile per lui, perché certe idee suonavano assai strane alle orecchie critiche dell'Occidente.

Per fare il lavoro di traduzione egli aveva approfittato dell'occasione che gli si presentava di avere fra mano non solo le lettere inviategli da Silvano prete di Alessandria, ma anche di trovare un aiuto nel sacerdote Leonzio che le portava, probabilmente esperto in questo genere di linguaggio. Il fatto però che le lettere ci siano conservate solo in latino, ci fa capire che il linguaggio era destinato ad una cerchia ristretta di persone, come appare anche dalle notizie su Pacomio, giunteci da varie fonti (*PL* 73,1137-8 e 74,296-8). Pacomio ed i suoi intimi ritenevano queste lettere come una rivelazione angelica, ma comunque erano dei mezzi mnemonici giudicati adatti a raggiungere l'unione con Dio.

7. Ultime lotte contro i giudeo-cristiani

Nel IV secolo, quando ormai il cristianesimo aveva avuto la vittoria sul paganesimo, si ebbe un riordinamento della chiesa a scopo unitario. Le usanze e le dottrine ebree, ignorate in gran parte del mondo cristiano, in alcune regioni furono reputate

come motivo di divisione tra i fedeli e furono perciò aspramente combattute. Studiosi e Vescovi lavorarono concordemente in questo programma ed agirono per mezzo dei Concili.

Il Concilio di Nicea

La prima presa di posizione, subito dopo la pace, si ebbe nel Concilio di Nicea, tenuto nel 325, quando si riunirono circa 318 vescovi. Fu preso di mira soprattutto la dottrina ariana riguardo alla persona di Cristo, largamente imparentata alle credenze ebionite. Fu anche rinnovata la decisione di celebrare la Pasqua di Domenica, giacché in molti posti, dalla Tebaide popolata di monaci fino ai villaggi siriani, di Cilicia e di Mesopotamia, i fedeli non si erano ancora abituati all'uso domenicale. S. Atanasio, che era presente al Concilio (*PG* 26,687-8 e 1031-32), e Teodoreto di Ciro (*PG* 82,927-36) ci documentano ampiamente su ciò.

Gli scrittori del IV secolo si appellarono sempre al Concilio di Nicea che però, riguardo alla Palestina rappresentata da 18 membri, misconosce completamente la corrente giudeo-cristiana. Infatti i Vescovi del Concilio erano tutti di ceppo gentile ed esponenti delle città costiere. Sappiamo per es. che in questo tempo viveva a Tiberiade un Vescovo giudeo-cristiano (*PG* 41,40928) attivo nella conversione degli ebrei; ma egli non comparisce al Concilio. Anzi la città appare nelle liste conciliari solo nel secolo V, quando i giudeo-cristiani furono soppiantati dai gentilo-cristiani.

Inoltre nella lista vescovile di Nicea, i vescovi palestinesi hanno nomi greci e nessuno, caratteristico, ebreo, come si riscontrano per es. nella chiesa di Gerusalemme prima del 135. La stessa osservazione onomastica si può fare per altre città, sicché si può dire che nessun vescovo giudeo-cristiano partecipò al Concilio. La loro mancanza lasciò mano libera ai capitolari, i quali poterono stabilire su certe materie delle norme senza incontrare opposizioni: mancò il dialogo.

Una volta aperta la via, nei concili futuri si continuerà su questo tracciato, approfondendo sempre più il divario tra i cristiani. Il punto di vista dei giudeo-cristiani, attaccati alle proprie tradizioni e sprovvisti di formazione filosofica greca, era quello di rimanere fermi alle *Testimonia* e quindi non ammettere nessuna parola greca estranea, compresa l'*omousios*. Il punto di vista dei padri greci invece, avvezzi alle deduzioni del ragionamento filosofico e spogli del bagaglio tradizionalistico

ebraico, era questo: che lo Spirito Santo aveva ispirato questa parola, anche se non biblica, perché corrispondente alla verità cristiana sulla natura di Dio, cosicché era eretico chiunque non ci credesse.

Usanze proibite

Bisogna dire che le decisioni disciplinari di Nicea a riguardo della Pasqua, non furono subito messe in pratica; difatti Teodoreto di Ciro ci narra (*PG* 82,1335-6) di un santo monaco, chiamato Abramo, che celebrava la Pasqua con gli Ebrei, ignorando, a quanto pare, ciò che avevano deciso i Padri di Nicea.

Abramo non era il solo a tenere questa costumanza: sedici anni dopo il Concilio di Nicea, infatti, i Padri riuniti ad Antiochia (341) sentirono il bisogno di stabilire proprio nel I canone (*PG* 137-1275-6) la scomunica per coloro che vogliono infirmare i decreti del Concilio di Nicea sulla Pasqua. E senz'altro decretarono la deposizione per i vescovi, preti e diaconi che ardivano celebrarla con gli Ebrei, portando la ragione che operando così, essi portavano la perturbazione nella chiesa e si mostravano alieni da essa. Dalle decisioni così drastiche si arguisce che nella metà del IV secolo vi erano ancora comunità cristiane che non volevano assoggettarsi ai decreti dei Concili.

Oltre che per la Pasqua, i Padri si sforzarono di impedire la comunicazione con gli ebrei o giudeo-cristiani eretici, anche in altre circostanze. Il canone 71 (*PG* 137,181-2) dice: "Se qualche cristiano porta l'olio nei templi dei gentili o in una sinagoga dei Giudei, nelle loro feste, o accende la lucerna, sia segregato". Il canone precedente riguarda quasi la stessa cosa: "Se qualche vescovo o presbitero o diacono o altro chierico digiuna coi Giudei, o celebra con essi le feste, o in queste riceve le "xenie" (= dono) come sarebbe il pane azzimo o altro simile, sia deposto. Se è laico sia segregato". Il canone allude all'uso dei doni soliti a farsi nella festa dei Purim, i quali mantenevano, evidentemente, la comunione coi partecipanti. Più o meno questa disposizione si trova nei canoni del Concilio di Laodicea, IV secolo (Canoni 14 e 37-38: *PG* 137,1359-60 e 1391-2) dove si stabilisce che se qualche quattordecimano si vuole convertire, deve prima anatematizzare l'eresia e che il giorno di Sabato non deve stare in riposo, ma lavorare (1373-4) riservando il riposo alla Domenica. Disposizioni queste che son ribadite nei Canoni detti dei Santi Apostoli (7-8; 47-8).

Una seconda usanza giudeo-cristiana combattuta dai Padri è quella dei filatteri con le cerimonie connesse. Il can. 36 del Concilio di Laodicea dice: "Non conviene alle persone consacrate o ai chierici di fare i maghi, o incantatori o matematici o astrologi o fare quello che si chiamano filatteri, che sono vincoli delle anime. Comandiamo che coloro che fanno ciò siano cacciati dalla chiesa" (*PG* 137,1387-8). In un'opera attribuita a S. Atanasio (*PG* 28,837-8) si danno molte regole fra cui quella di "Non andare dagli incantatori, né portare intorno i filatteri o purificare all'intorno. Che nessuno faccia tali cose per sé, né permetta che sia fatta da altri".

In rapporto coi filatteri è l'uso di invocare gli angeli in modo indiscriminato del quale parla il canone 35 del Concilio di Laodicea (1383-6): "I cristiani abbandonata la chiesa non devono andare a nominare gli angeli o a fare congreghe che sono proibite. Se qualcuno sarà trovato a tenere occulte azioni idolatriche sia anatematizzato, perché ha abbandonato il suo Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, e si è accostato all'idolatria". Secondo Teodoreto di Ciro (*PG* 82,613-4 e 19-20) la pratica del culto eccessivo degli angeli si era diffusa in Frigia e Pisidia.

Le decisioni riferite sopra appaiono fatte generalmente per gente che non viveva in Palestina, ma specialmente in Asia, dove le comunità erano gentilo-cristiane, però erano adatte anche alla prassi palestinese, come appare dagli scritti di alcuni capi. Eusebio di Cesarea, metroplitano dell'intero territorio, spiegando il salmo 83,5 (*PG* 23,1007-9) "Beati qui habitant in domo Domini", esce con queste considerazioni: "Non ha detto: beati i circoncisi, non coloro che osservano il Sabato, né i cultori degli altri sacrifici mosaici e dei precetti corporali della Legge; neppure ha detto beati quelli che sono nati dalla stirpe di Abramo, né Israele, né la gente giudaica, ma semplicemente tutti coloro che abitano nella casa del Signore". Come si vede, Eusebio, scrivendo, ha davanti a sé un gruppo ben determinato di persone delle quali non può sopportare né i vanti, né le gesta.

Parlando ai catecumeni che ormai si appressavano al battesimo, S. Cirillo di Gerusalemme o, come vogliono alcuni, il suo successore Giovanni II (*PG* 33,1073-4), comanda loro di rinunziare a Satana e ad ogni suo culto, specificando: "Sono culto del diavolo l'augurio, la divinazione, i presagi, gli amuleti, le iscrizioni sulle foglie, le magie e tutte le altre male arti e simili corbellerie". L'oratore non parla a gente proveniente dal ceppo ebraico, però certe pratiche erano presso a poco comuni a tutti.

Infatti nelle istruzioni (*PG* 33,501-4) il santo, dopo aver comandato ai catecumeni: "Non prestar fede alle predizioni degli astrologi, alle osservazioni sul volo degli uccelli, agli àuguri o agli indovini degni delle fiabe dei greci", ordina ancora: "Non permettere neppure che si parli di filtri, di magie o di nefaste evocazioni spiritiche", e soggiunge: "Non aderire in alcuna forma al giudaismo o al samaritano, perché da essi ci ha liberato Gesù Cristo. Stare lontano da ogni osservanza sabatica, e non chiamare mondo o immondo dei cibi perché sono tutti indifferenti".

Che realmente i Padri non facciano delle allusioni campate in aria, ma ad usi realmente esistenti si può costatare prendendo in mano il cosiddetto *Testamentum Salomonis,* che suggerisce di fare queste pratiche per vincere il demonio. Probabilmente il documento era fra le mani dei gerosolimitani, proprio in questo tempo.

Teorie rigettate

Oltre alla lotta contro le costumanze giudaiche, nella chiesa si ebbe anche una reazione alle idee teologiche proprie dei giudeo-cristiani. La lotta in Palestina è manifestata dagli scritti di Eusebio, di S. Cirillo, di S. Girolamo e soprattutto di S. Epifanio. Infatti mentre i primi tre si restringono ad infirmare alcune teorie, come il millenarismo e l'idea imperfetta di Cristo, S. Epifanio cerca di andare a fondo per ribattere ogni punto creduto non ortodosso delle diverse sette. Siccome le sue idee si riportano spesso in questo libro, vediamo qui la mentalità degli altri tre autori a riguardo delle credenze giudeo-cristiane. Va notato però, che tutti questi autori palestinesi, pur distaccandosi dai giudeo-cristiani in molti punti, ritengono come dottrina sana molto materiale elaborato dai cristiani di ceppo ebraico.

Eusebio (*PG* 24,1082), prendendo lo spunto da coloro che si fanno rappresentare sul proprio sepolcro banchettando, – come si vede per es. nelle sculture palmirene – rimprovera agli ebrei di voler ancora banchettare, bere e sposarsi come si vede nelle rappresentazioni. Combatte evidentemente il millenarismo allineandosi così col vescovo Dionigi che in Egitto aveva confutato Nepote, uno degli esponenti delle idee millenariste. Dionigi cercava di attribuire l'*Apocalisse* al presbitero Giovanni, invece che all'Apostolo, appunto perché come dice: "Molti fratelli ne sono entusiasti" e, soprattutto, perché vi fondavano teorie stravaganti. Eusebio, che aveva sunteggiato la polemica

svoltasi in Egitto (*HE* VII,XXIV,5), approva la repudiazione del millenarismo fatta da Dionigi, senza peraltro abbracciare tutte le conclusioni della di lui reazione. In ciò seguiva Origene (*PG* 13,66) che, bonariamente, si era contentato di prendere in giro quei semplici "che rifiutavano di lavorare intellettualmente, preferendo sognare alle gioie e ai piaceri, interpretando, perciò, la Scrittura alla lettera, alla maniera dei giudei".

Sfogliando le opere di Eusebio non sarebbe difficile vedere gli argomenti che porta contro il millenarismo, ma mi limiterò a citarne uno, rinverdito poi da S. Cirillo di Gerusalemme, cioè l'utilizzazione del testo di Isaia (11,6-7), circa la pace tra gli animali. Eusebio ne parla due volte (*PG* 22,145-6 e 177-8) per provare non la tesi millenarista, ma quella della venuta di Cristo nella chiesa attuale, e S. Cirillo (*PG* 33,981-2) ripete: "Dopo la venuta di questo divino Spirito nell'arca della chiesa, i lupi, nel campo degli spiriti, pascolano accanto agli agnelli ed il vitello ed il toro con il leone, come ci dimostra la storia dei nostri giorni in cui i re ed i principi della terra, si lasciano condurre ed istruire dai Vescovi e dai Sacerdoti della chiesa".

La dottrina cristologica negante la divinità di Cristo, nel III-IV secolo non è presa di mira come formulazione ebionistica, ma nelle sue derivazioni: prima nell'eresia di Paolo di Samosata, poi in quella di Ario. La radice ebrea di tali derivazioni era ben chiara alla mente dei difensori del Concilio di Nicea, come si ricava da S. Atanasio che rimprovera a detto Paolo di avere un'ebrea come patrona, Zenobia (*PG* 25,777-8), e che per le dottrine poteva chiamarsi "discepolo dei giudei" (26,521-2) e afferma degli ariani che "tutta la loro stolta dottrina è giudaica" (26,381-2). La stessa affermazione la fece Lucifero di Cagliari (*PL* 13,852) che chiamò gli ariani – che gli fecero subire atroci persecuzioni in Palestina – "maledetti discepoli dei giudei". Egli scriveva così all'imperatore Costanzo, loro protettore, difendendo S. Atanasio.

S. Girolamo si scaglia contro gli Ebioniti a causa principalmente del millenarismo, per rigettare il quale prende ogni occasione ed usa ogni mezzo. Ora ribatte la vecchia interpretazione del testo di S. Matteo (*PL* 26,145) sulla promessa fatta a S. Pietro del "centuplo": "in uxoribus appareat turpitudo"; altre volte ricorre al testo di Isaia sulla pace messianica (*PL* 24,150) con le bestie feroci che saranno ridotte in mansuetudine, perdendo la naturale ferocia. S. Girolamo non si lascia sfuggire l'occasione di prendere in giro (*PL* 24,698) "gli

Ebioniti i quali per senso di umiltà presero il nome di poveri, e poi ammettono mille anni di delizie aspettando cavalli, quadrighe e cocchi e lettighe, ovvero basterne e dormitori, muli e mule e carruca e diversi generi di veicoli, com'è scritto". Il santo intende far risaltare il contrasto che passa tra la vita povera in questo mondo degli Ebioniti e quella ricca che essi sognano nella vita futura, usando il linguaggio dei viaggiatori. Altre volte S. Girolamo respinge il millenarismo attribuendolo in generale ai "judaizantes" come nel commento a Gioele (*PL* 25,982 e 986); ovvero in Osea (*PL* 25,837); tal'altra li chiama "chilianisti" (*PL* 24,550) per descrivere sarcasticamente le loro speranze di buoni cibi, la pinguedine del corpo, i parti numerosi, la bellezza delle donne, ecc. Non manca di accennare alle loro idee sulla ricostruzione del tempio, sui pellegrinaggi futuri, sull'osservanza del Sabato, ecc. per chiamarle semplicemente "cose ridicole".

C'è una polemica a cui S. Girolamo vigorosamente ha preso parte, la quale in apparenza potrebbe sembrare non aver relazione con gli Ebioniti, mentre in realtà ce l'ha: ed è quella contro Elvidio (*PL* 22,193-216). Infatti, secondo Gennadio (*PL* 58,1077), Elvidio era discepolo dell'ariano Aussenzio di Milano ed imitatore di Simmaco. Le teorie poi sostenute da Elvidio contro la verginità di Maria nel parto, erano credenze comuni anche agli Ebioniti, perché essi ritenevano Gesù come un puro uomo. Né deve dimenticarsi che gli Ebioniti vivevano anche a Roma nello stesso IV secolo. L'afferma S. Epifanio, e lo conferma incidentalmente S. Girolamo parlando dell'azione del diacono romano Ilario (*PL* 23,189). Racconta infatti, che quando gli Ebioniti venivano alla chiesa, egli li riceveva senza ribattezzarli. Dal che si deduce che essi vivevano ivi e potevano impunemente far proselitismo delle loro idee.

Le resistenze

Nel 379 i vescovi, riuniti in Concilio ad Antiochia, affidarono l'incarico al vescovo S. Gregorio Nisseno di andare in Arabia per mettere la pace fra due diverse fazioni cristiane che avevano eletto due vescovi nella stessa città di Bosra. Egli approfittò per recarsi a Gerusalemme. In questa visita ricevé una cattiva impressione, che credé suo dovere esternarla in due lettere (*PG* 46,1009-24). La prima è scritta a persone a noi ignote; la seconda è indirizzata alle ornatissime e religiosissime sorelle Eustazia ed Ambrosia, nonché all'ornatissima ed onestissima figlia Basilissa.

S. Gregorio non nega che la visita ai Luoghi Santi gli abbia procurato grandissima gioia; però dice che credeva alla nascita umana di Cristo prima di vedere Betlemme, alla sua Resurrezione prima di guardare il Sepolcro e la di lui Ascensione prima di vedere l'Oliveto. Afferma, quindi, di aver ricevuto una cattiva impressione a causa dei cristiani che trovò fortemente divisi da avere tanti "altari" quanti vi potevano essere, da "lacerare così la indivisa tunica di Cristo". Lo disgustò poi il fatto di trovare cristiani i quali implicitamente gli dicevano: "Non ti avvicinare, io sono puro" credendosi migliore di lui; che chiamano la Vergine, Madre dell'uomo e non di Dio; che credono a tre resurrezioni; che credono alla restaurazione del tempio con sacrifici cruenti; ossia di trovare giudeo-cristiani con loro dottrine che mai aveva riscontrato. Il fatto che Gregorio descrivendo i Luoghi Santi non ricordi il Sion, dov'era la chiesa madre e la sala del Cenacolo, ci lascia intendere che fu proprio lì che egli non si trovò a suo agio.

Solo pochi anni dopo, nel 386, ad Antiochia, S. Giovanni Crisostomo pensò bene di tenere otto omilie contro i cristiani che seguivano le costumanze ebree perché per lui era un morbo pericoloso (*PG* 48,844-940). Gli abusi detestati consistevano: nel frequentare le sinagoghe durante le feste, nel partecipare ai digiuni ebrei, nell'osservare il Sabato, nel celebrare la Pasqua il 14 Nisan, e in caso di malattia ricorrere agli stregoni ebrei per farsi guarire, invece che di invocare Gesù e la Vergine. Di fronte a ciò il Crisostomo obiettava: "Se tu professi di adorare Cristo, perché trascini la gente nelle spelonche dei Giudei che crocifissero Cristo? ". Riguardo alla celebrazione della Pasqua alla Domenica, l'oratore fa noto che non c'è più da rifiutarsi, perché "ormai 300 vescovi, riuniti in Concilio, hanno stabilito diversamente". Condanna il rito della circoncisione per i cristiani perché "Se qualcuno tenta di salvarsi con le opere della Legge, non ha più nulla in comune con la Grazia". Come azione pratica ordina che se uno "che è malato di tale morbo è catecumeno, si scacci dal vestibolo della chiesa; se è fedele ed iniziato ai misteri, sia allontanato dalla sacra Mensa". Perciò "ognuno attragga il fratello ed anche con l'importunità, con la forza, con contumelie e con liti se è necessario". Come si vede la linea di condotta è decisa ed irrevocabile.

Come c'era da aspettarselo, le calde esortazioni raggiunsero solo un effetto parziale se nel 395, nella *XII Omilia sul Genesi*, il santo dové tornare nuovamente sui "fratelli infermi" che

disertavano le cerimonie pasquali per unirsi agli ebrei, "mutilandogli – come si esprime (*PG* 53,98) – i gaudii delle festività".

Anche l'autore del II libro delle *Costituzioni Apostoliche* (*PG* 1,747-50) ammonisce i fedeli di non abbandonare la chiesa per frequentare i templi pagani, le sinagoghe degli ebrei e le riunioni degli eretici, sotto pena del castigo nel giorno del giudizio.

Esortazioni simili si trovano anche un po' più tardi ed altrove. Così per es. in un discorso attribuito ad un ignoto Eusebio Alessandrino (*PG* 86,553-58), si parla dell'osservanza dei Sabati, delle neomenie ed altri riti giudaici; e l'autore conclude: "Conosco molti che fanno ciò, ma guai a loro! ". Ma ormai alla fine del IV secolo i gruppi erano diventati piccoli e la chiesa di ceppo giudeo andava amalgamandosi con quello di ceppo gentile.

Guardando indietro a tutta la polemica originata dalla Legge mosaica si scorge che un solco di divisione fu scavato fin dai primi tempi tra i cristiani dei due ceppi. Ciascuno ereditava un passato con una cultura ed una mentalità molto diversa che si "cristianizzò" in modo molto differente. Cosicché mentre i cristiani di ceppo giudaico trovavano gli uni troppo "pagani", i cristiani di ceppo gentile trovavano gli altri troppo "ebrei". In fondo, queste divergenze non toccavano spesso le dottrine sostanziali del cristianesimo; tuttavia influirono a produrre una grande divisione di animi.

CAPITOLO IV

IL PROSELITISMO FRA GLI EBREI

Gesù criticando gli Scribi e i Farisei, che giravano "per terra e per mare allo scopo di fare un proselita" (*Matt.* 23,15), non voleva condannare il proselitismo, ma solo il modo di istruire le nuove reclute. Tant'è vero che i cristiani di stirpe ebrea, si sentirono in dovere di far proselitismo soprattutto fra "le pecorelle disperse della casa di Israele" (*Matt.* 10,6), con le quali condividevano la mentalità, gli usi, le prescrizioni di impurità legali, e con le quali erano obbligati a vivere. Egesippo ci descrive S. Giacomo intento in tale lavoro che gli costò la vita. Quando "molti capi abbracciarono la fede cristiana, i giudei, gli Scribi e i Farisei erano in gran subbuglio, e dicevano che tutta la nazione correva rischio di convertirsi a Gesù Cristo" (*HE* II,XXIII, 10).

Da S. Paolo sappiamo che anche i "parenti di Gesù Cristo" facevano apostolato (*1 Cor.* 9,5) e siccome non li troviamo menzionati fuori di Palestina, si presume che evangelizzassero i loro connazionali. Fra questi apostoli possiamo ricordare Giuda, "il fratello del Signore" a cui si attribuisce una lettera che porta il suo nome e scritta in pieno accordo con le notizie che abbiamo di lui. Infatti cita gli apocrifi ebrei sul corpo di Mosè (9), la profezia di Enoch (14), ritiene il cattivo augurio delle meteore (13), ecc., che si addicono bene ad una mentalità di "agricoltore" come lo chiamano le *Costituzioni Apostoliche* (*PG* 1,753-4); ma nonostante ciò parla con autorità anche perché è fratello "di Giacomo".

S. Luca non ha creduto necessario di narrare per disteso le gesta di questi apostoli dei propri connazionali, ed Eusebio ha fatto lo stesso, forse, non trovando notizie fra le carte di archivio. Tuttavia possiamo avere alcuni fatti, raccogliendo le reazioni avute da parte ebraica. Da queste si scorge un programma giudeo-cristiano almeno iniziale, già nel I secolo che viene pian

piano allargandosi coll'adattamento delle *Testimonia.* L'apice di tale apostolato pare il II secolo, quando piombò sulla Palestina il disastroso effetto della seconda guerra. Molti ebrei non si lasciarono sopraffare dal movimento cristiano di penetrazione e reagirono, intellettualmente e moralmente, in modo da non essere assorbiti. E' appunto dai loro scritti contro il cristianesimo che si tolgono le seguenti notizie. La penetrazione cristiana consisteva specialmente nella spiegazione della dottrina di Cristo, nel visitare i malati per guarirli nel nome di Gesù, e nell'introdurre interpretazioni speciali nelle consuetudini ebraiche.

1. Il *Min* Giacobbe

Nelle fonti ebraiche i giudeo-cristiani sono detti *Minim* vocabolo che usualmente significa "eretici", benché alcuni autori moderni, in conformità col linguaggio dei Padri, diano alla parola il significato di "credenti". Ambedue questi significati possono essere validi perché questi giudeo-cristiani per gli ebrei erano "eretici" e per i cristiani "credenti" in Cristo.

Molti fatti sono raccontati sui *Minim* e varie massime e dottrine sono riferite a loro riguardo. Ne scegliamo solo alcune, tra le più chiare nel senso cristiano, seguendo un certo ordine cronologico. Si tiene per base l'età in cui vissero i diversi Rabbini a cui i fatti si riferiscono, anche se non furono scritti in quell'epoca. Le discussioni vertono prima sulla Messianità di Cristo, poi sulla sua divinità.

Tra i *Minim* più noti viene ricordato, in tre occasioni, proprio come seguace di Cristo, un certo Giacobbe, vissuto verso l'anno 100-120, completamente sconosciuto dalle fonti cristiane. Lo troviamo a Seforis in Galilea per discutere con gli ebrei e per operare guarigioni nel nome di Cristo. I racconti riportati dalle fonti ebraiche ci fanno capire parzialmente in che consisteva l'apostolato dei giudeo-cristiani verso gli ebrei e perché questi ultimi facessero reazione. Giacobbe in alcune fonti è detto di Kefer Soma, e in altre di Kefer Sekaniah, i quali nomi, secondo i geografi moderni, corrispondono a due villaggi di Galilea, posti a nord di Nazaret, cioè Kefer Semai e Saknin. In questo ultimo posto c'è una tomba detta del "giusto Giacobbe", che si può ritenere come il mausoleo del nostro Apostolo (fig. 14,5) nato probabilmente a Kefer Soma.

L'episodio di Ben Dama

Il nostro Giacobbe appare per la prima volta in questo fatto: "Fu per questo (di non obbedire alla legge di non parlare con i *Minim*) che R. Eleazar b. Dama, figlio della sorella di R. Ismaele, trovò la morte. Egli fu morsicato da un serpente e Giacobbe di Kefer Sekaniah venne per sanarlo; ma R. Ismaele non lo permise dicendo: "Non ti è permesso, Ben Dama" (di accettare l'aiuto di un *Min*). Egli rispose: "Permettimi, ed io ti citerò una prova della *Torah* (= Legge) che è permesso"; ma non ebbe tempo sufficiente per citare la prova che morì. R. Ismaele si rallegrò ed esclamò: "Sii tu felice, Ben Dama, che sei spirato in uno stato di purità e non hai rotto la siepe eretta dai Saggi! Poiché chi rompe la siepe eretta dai Saggi eventualmente ne soffrirà la pena, come è esposto: Chi disfà una siepe, un serpente lo morderà (*Eccl.* 10,8). Ma egli non è stato morso dal serpente. (Il significato è) un serpente non lo morderà in avvenire. Che cosa poteva egli citare (come prova della Torah?): I quali se un uomo li pratica, egli vivrà per questo (*Lev.* 18,5); e: Egli vivrà per questo". A che il traduttore Cohen annota: "Egli può aver arguito che per salvare la vita, la legge di non aver relazione con un *Min* non era da applicarsi". (*Midrash Rabbah, Eccl.* 1,8,3; Soncino p. 26,28).

Con questo intervento Giacobbe osservava il precetto di S. Giacomo (5,14) che in casi di malattia si dovevano chiamare gli anziani della chiesa per fare orazione sul malato e ungerlo con l'olio nel nome del Signore per salvarlo. Giacobbe quindi esercitava una funzione propria degli anziani e perciò si può ritenere che fosse sacerdote.

L'arresto di R. Eliezer

Un altro fatto, avvenuto sotto Traiano nel 109, è così narrato: "R. Eliezer una volta fu arrestato a causa dell'eresia (*Minuth*) e il Governatore lo prese e lo fece salire in tribunale per essere giudicato. E gli disse: "Rabbi, può un uomo anziano come voi occuparsi con cose così futili? ". Egli rispose: "Fedele è il giudice a mio riguardo". (Il Governatore) pensò che alludesse a lui, mentre egli aveva fatto una referenza a Dio. Perciò gli disse: "Dal momento che sono stato conosciuto da voi come giusto, io pure pensai e dissi: E' possibile che questi Accademici (dove il Rabbi insegnava) possano deviare in tali materie futili. Perciò voi siete assolto e libero".

Quando Eliezer ebbe lasciato il tribunale, si afflisse dolorosamente perché era stato arrestato a causa dell'eresia. I suoi discepoli lo visitarono per consolarlo, ma egli non accettò (le loro parole di conforto). R. Aqiba lo visitò e gli disse: "Rabbi, forse qualche *Min* espose in tua presenza qualche cosa che ti era accetta? (quindi sospettato)". Egli rispose: "Per il Cielo, me l'hai fatto venire in mente! Una volta stavo camminando per la via principale di Seforis, quando venne dietro di me un uomo chiamato Giacobbe di Kefr Sekaniah, il quale mi disse qualcosa in nome di Così-Così (= Gesù Cristo) che mi piacque, cioè: "E' scritto nella vostra *Torah*: Non porterai nella casa del Signore tuo Dio il guadagno di una meretrice, né la mercede di un cane per qualsiasi voto (*Deut.* 23,19); ma cosa si deve fare allora con questi? ". Io gli risposi che era proibito (per ogni uso). Egli mi disse: "Lasciate che siano fatti con questi, i bagni e i cessi". Io esclamai: "Voi avete detto una cosa eccellente! ". Ma la legge (di non ascoltare le parole del *Min*) allora mi scappò di mente. Quando vide che capii le sue parole, egli aggiunge: "Questo ha detto Così-Così: Dalla sozzura essi vengono e per la sozzura si devono spendere, come è detto: perché di mercimonio-meretricio furono messi insieme, e a mercimonio-meretricio saranno ridotti (*Mich.* 1,7). Lasciate perciò che siano spesi per fare cessi per il pubblico". Questa risposta mi piacque e per questo motivo fui arrestato per l'eresia. Più che questo trasgredii ciò che è comandato nella *Torah:* "Tieni lontano il tuo cammino da lei, cioè dall'eresia, e non ti accostare alla porta di casa sua, cioè l'immoralità. Perché essa fece cadere molti trafitti e gli uccisi da lei sono numerosi (*Prov.* 1,26)". (*Midrash Rabbah. Eccl.* I,8,3: Soncino, p. 26-8).

Nel *Talmud di Babilonia* (*Megillah* 23a: Soncino, pp. 139-40) si riferisce un terzo intervento di Giacobbe quando appare come interlocutore di Rabbi Giuda a proposito dei sei giorni del Kippur o digiuno: "Giacobbe il *Min* domandò a R. Giuda: "Che cosa rappresenta il numero sei dei giorni del digiuno? ". Egli rispose: "I sei che stanno alla destra di Esra", e disse: "Ed Esra lo scriba stette sopra il pulpito di legno costruito allo scopo e intorno a lui vi erano alla sua destra: Mattitia, Sema, Anaia, Uria, Hilkia e Maasia, e alla sinistra: Pedaia, Melchia, Hasum, Sabadana, Zaccaria e Mesullam" (*Neem.* 8,4). –– Ma questi ultimi non son sette? –– Zaccaria è lo stesso che Mesullam. –– Perché si chiama Mesullam? –– Perché era irreprensibile nella sua condotta". L'osservazione del numero sei più uno ci fa supporre

che Giacobbe volesse alludere alla dottrina cristologica-angelica. (Vedi c. VIII,2). Anche in questo caso Giacobbe faceva opera di penetrazione cristiana, annunziando il Vangelo e, nonostante le precauzioni prese dagli ebrei, aveva successo anche con persone istruite. Possiamo notare che alla base delle discussioni da ambedue le parti c'è sempre la Bibbia, ritenuto da entrambi come libro sacro.

2. La maledizione nelle preghiere liturgiche

In un primo tempo alcuni Rabbi, anche di alto rango, accettano la discussione dei *Minim,* ma dopo, vista l'impossibilità di ribattere efficacemente le loro idee con il sistema allora in uso di spiegare la Bibbia in modo personale, si sforzarono di allontanarli. D'altra parte tentarono ogni mezzo per riportare all'ovile coloro che erano caduti "nei lacci" dei cristiani.

Soggetti discussi

Una reminiscenza della discussione accettata si ha nella spiegazione del *Genesi* (*Rabbah* 8,8; Soncino, p. 59) riferita sotto il nome di R. Gionata: "Quando Mosè scriveva la Torah giunse alla creazione di ogni giorno. Arrivato al versetto: E Dio disse: "Facciamo l'uomo a *nostra* immagine e a *nostra* somiglianza" (*Gen.* 1,26) Mosè disse: "Signore dell'universo, perché Tu dai adito ai *Minim?* ". Dio rispose: "Tu scrivi e lasciali errare come vogliono". "Dio deliberò la creazione col ministero degli Angeli". Questo plurale "facciamo" infatti, era divenuto un cavallo di battaglia per i *Minim* per dimostrare la partecipazione di Cristo a creare, controbattuto anche in seguito.

Un testo sfruttato dai *Minim* per mostrare l'abbandono di Israele da parte di Dio, era tolto da *Osea* (5,6) "Quando andranno con i loro greggi ed armenti in cerca del Signore, non lo troveranno; si è sottratto ad essi". La prima volta vien descritto a proposito di Gamaliele II quando cercò una risposta alla domanda che appariva scottante per gli ebrei. Il testo si dice discusso in Palestina anche tra un giudeo-cristiano e R. Joshua b. Hananiam, ben noto polemista contro i cristiani (*Yeb.* 102b: Soncino, p. 706).

Riguardo a Gamaliele si racconta un fatterello: un giorno per pigliare in giro un *Min* si recò con sua sorella Imma Scialom davanti ad un giudice cristiano a trattare un'eredità. Prima

convinse il giudice ad accettare doni, poi gli citò le parole del Signore secondo *Matteo* (5,17): "Non credete che io sia venuto ad abrogare la Legge e i Profeti: non sono venuto ad abrogare, ma a perfezionare". (*Shah.* 116a-b: Soncino, p. 571).

Gamaliele non solo conosceva il Vangelo di S. Matteo, ma anche le idee di S. Paolo: infatti nel suo viaggio a Roma insieme ad altri tre Rabbi rinomati, nel 95 o 96, tenne un discorso che aveva questo soggetto: "Le maniere di Dio sono differenti da quelle dell'uomo" al fine di combattere le idee paoline neganti il valore della Legge. Infatti, dopo il discorso, un *Min* gli si avvicinò e gli disse: "Le vostre parole sono pure bugie: non avete sostenuto che Dio osserva le proprie leggi? Perché allora non osserva il Sabato? ". Egli rispose: "Uomo cattivo, non è permesso all'uomo di muovere le cose intorno alla propria casa nel giorno di Sabato? ". Essendogli ciò concesso dal *Min,* egli concluse: "I cieli e la terra sono il cortile del Signore, come è detto: L'intera terra è piena della sua gloria" (*Isaia* 6,3). (*Midrash Rabbah, Exod.* 30,9: Soncino, p. 355).

Il discorso di Gamaliele è un esempio delle idee sostenute dai Rabbini della superiorità della Legge sulla fede dei Patriarchi, per opporsi all'infiltrazione cristiana di tipo paolino.

Si riallacciano pure alla controffensiva relativa a S. Paolo le parole di R. Simon ben Eleazar: "L'uomo deve star sempre attento nelle sue risposte, perché i *Minim* si separano in base alla risposta data da Aronne a Mosè: "Io lo gettai nel fuoco e ne è uscito questo vitello" (*Es.* 32,27). (*Bab. Talmud, Megillah* 25b: Soncino, p. 153). Si crede infatti che con questo discorso il Rabbi volesse rigettare il concetto paolino della debolezza di Aronne di fronte al sacerdozio di Cristo (*Hebr.* 9,11-28).

Usi rigettati

Oltre che l'interpretazione biblica entrano nel repertorio di lotta tra i giudeo-cristiani e gli ebrei, anche dei fatti connessi a credenze religiose. Ne ricordiamo specialmente due.

Una prescrizione (*Megillah* 248b: Soncino, p. 147-48) stabilisce che se qualcuno non vuole stare davanti all'arca, per fare le preghiere, con i sandali, né vuol usare le vesti colorate, ma vuole stare scalzo ed avere la veste bianca, allora non gli si deve permettere che vi stia, perché la gente non vada dietro ai *Minim.* E' stato fatto un confronto fra questi due elementi: piedi scalzi e veste bianca come l'uso del sommo sacerdote di vestire di bianco

il giorno dell'espiazione per Israele; e come l'uso dei discendenti delle famiglie sacerdotali aronite che, in ragione della loro nascita, nelle sinagoghe si scalzavano prima di benedire il popolo.

Ora questi elementi erano usati dai cristiani per esprimere il sacerdozio di Cristo. Tra l'altro il colore bianco unito al sangue di Cristo, è ben espresso nell'*Apocalisse* (7,13-14 e 19,8) che scrive "E uno dei seniori mi disse: "Questi che sono vestiti di bianche stole, chi sono e donde vengono? ". Io gli risposi: "Signore mio tu lo sai".Ed egli mi disse: "Questi sono quelli venuti dalla grande tribulazione ed hanno lavato le loro stole e le hanno imbiancate col sangue dell'Agnello. Perciò sono dinanzi al trono di Dio, e lo servono giorno e notte nel suo tempio". Vesti "bianche" come luce apparvero quelle di Gesù nel momento della Trasfigurazione (*Matt.* 17,2).

Un riflesso di questa lotta svoltasi a Gerusalemme si trova nelle fonti cristiane: infatti di S. Giacomo vescovo di Gerusalemme viene notato che portava "vesti di lino". Anzi si dice che a Roma papa Silvestro prima di celebrare la Messa indossasse una veste bianca (colobium) candidissima che si diceva esser appartenuta a S. Giacomo.

Oltre che le vesti pare che i capi della chiesa portassero anche le insegne dei sacerdoti ebrei, considerati come uguali. Infatti S. Epifanio dice di S. Giacomo, Policrate di S. Giovanni, ed un anonimo di S. Marco che portavano sulla fronte la lamina propria dei sacerdoti (*PG* 5,1359-60 con nota).

L'occasione della disputa poteva essere la presenza in sinagoga dei neo-battezzati, vestiti di bianco; ma forse essi non erano i soli a vestirsi di bianco e a scalzarsi per ragioni simboliche.

Un'altra prescrizione riguarda l'uso dei filatteri durante le preghiere in sinagoga.

Nel *Talmud di Babilonia* (*Megillah* 24b: Soncino, p. 148) si legge: "Mettere filatteri sulla fronte o nelle palme delle mani è (farlo) alla maniera dei *Minim.* Coprirli con oro e metterli sulla manica, è alla maniera degli eretici". Da questo si vede che era stata introdotta una duplice maniera di portare i filatteri da differenziare gli ebrei dai credenti in Cristo. Sostanzialmente essi intendevano obbedire all'esortazione del Deuteronomio (6,6-8): "Ascolta Israele... Questi detti che oggi ti raccomando ti stiano fissi nel cuore... te li legherai alla mano per segno, e ti varranno di frontali tra gli occhi". Si capisce che per eseguire il più alla lettera possibile questo ordine, si portassero i filatteri racchiusi da teca, sulla fronte tra gli occhi. Ma siccome i *Minim* avevano dato un

significato loro proprio, i Rabbi avevano stabilito di cambiare posto ai filatteri.

Quale significato avevano dato loro i *Minim?* Probabilmente lo riallacciavano alla croce, come "segno" per la forma o per qualche passo delle *Testimonia,* per es. di *Apocalisse.* Siccome il "segno" voleva dire appartenenza, come già in *Ezechiele* (9,4), per gli ebrei il continuare a portare i filatteri come prima, ora che i *Minim* avevano stravolto il significato, poteva sembrare voler approvare le nuove idee.

Questa controversia ci fa sapere che i giudeo-cristiani, nonostante la critica fatta dal Signore, e riferita da *Matteo* (23,5) sulle "larghe filatterie e frange molto lunghe" portate dai Farisei, avevano continuato a portarle senza scrupolo. Era un costume nazionale di carattere religioso, cui avevano annesso un significato cristologico.

Si dice che gli ebrei dovettero fare anche altri cambiamenti ad alcuni loro usi, per sé indifferenti, perché i *Minim* avevano dato loro un significato cristologico. Uno era di non usare nel saluto la parola "Adonai", perché i *Minim* lo riferivano a Cristo. Un secondo è quello di aggiungere in termine alle preghiere le parole "saecula saeculorum". Nella *Mishna* (*Berak.* 9,5: Danby, p. 10) si legge: "Nel tempio alla fine di ogni benedizione si usava dire "in saecula", ma dacché i *Minim* insegnano in modo corrotto e dicono che non vi è che un secolo (o eternità), è stato ordinato di salutare il prossimo (usando) il "Nome (di Dio)".

Infine sembra che per le "agitazioni" dei *Minim* sia stata abolita la recita del Decalogo nelle preghiere giornaliere, perché dicendo solo questo si poteva far credere di non ammettere l'autenticità del Pentateuco. Infatti alcuni *Minim* di ceppo gentile, seguendo S. Paolo, insegnavano che la Legge fosse stata abolita ad eccezione del Decalogo.

Le maledizioni liturgiche

Da queste ed altre discussioni che, in gran parte appaiono fatte nelle sinagoghe, dovevano avvenire non pochi contrasti. La maniera insinuante dei *Minim* di introdurre Cristo in ogni occasione, se da una parte era una forza di attrazione per alcuni, perché fatta in maniera convinta, dall'altra provocava nei capi ebrei una forte ripulsione. Ciò li spinse a fare tutto il possibile per allontanare i *Minim* dai luoghi di riunione. Introdurre una maledizione contro di loro nelle preghiere comuni, sembrò il

metodo più efficace per riuscirvi. Samuele il piccolo, verso l'anno 85, sotto Gamaliele II, redasse il formulario al n. 12 dei *Shemoneh Esreh,* testo palestinese che dice: "Che per gli apostati non vi sia speranza e che il regno di orgoglio sia prontamente sradicato ai nostri giorni; i Nazareni e i *Minim* periscano in un istante; che siano scancellati dal libro dei viventi e non siano scritti coi giusti. Benedetto sii tu Signore che abbassi gli orgogliosi". Il formulario fu introdotto ovunque. Una maledizione così decisa si spiega solo con la mentalità che gli ebrei si erano fatta dei cristiani, che cioè fossero i nemici di Dio e perciò da odiarsi. Infatti nel *Sifrè* su il Deuteronomio, si legge: "I miei nemici sono i Samaritani (*Esdra* 4, 1); sono i *Minim*" (*Salmo* 139,22).

L'allontanamento dalle sinagoghe non era che l'aspetto negativo della lotta ingaggiata per allontanare i giudeo-cristiani dagli ebrei, perché furono prese anche altre misure più opportune. Prima di tutte quella di non tener conto della testimonianza dei *Minim* riguardo alla nuova luna, come si deduce dalla *Mishna* (*Rosh-Ha-Shanah* 2,1: Danby, p. 189) che dice: "Prima si riceveva la testimonianza di chiunque, sulla luna nuova; ma per il perverso agire degli eretici fu decretato che non si ricevessero che i testimoni sicuri". Alcuni hanno creduto che la decisione sia stata presa in base a qualche fatto di corruzione; ma mi sembra invece una diretta conseguenza del voler allontanare i *Minim.*

Si arrivò alla risoluzione che si dovesse evitare i *Minim* più che i pagani, stimandoli più pericolosi a causa delle conversioni che facevano. Si ricava da una prescrizione di Rabbi Tarfon: "Se uno è inseguito per esser ucciso, o se un serpente gli corre dietro per morderlo, può entrare in un tempio idolatrico, ma non nelle loro (dei *Minim*) case, perché questi negano conoscendo, mentre gli altri negano senza conoscere". Anche nella *Tosephta* è detto qualche cosa di simile: "Non si trae (dall'acqua) e non vi si immerge né i *goym,* né i pastori di piccolo bestiame, né i loro armenti; quanto agli eretici, agli apostati e ai delatori si annegano e non si ritraggono". Si doveva boicottare completamente il loro commercio: infatti, tra l'altro, si trova stabilito che un ebreo poteva commerciare la carne che si trovasse un pagano, ma non lo poteva fare se fosse presso un eretico.

Un occhio aperto fu tenuto in modo particolare sui libri, che servivano di potente mezzo di propaganda. Essi, infatti, potevano essere letti dove nessuno vedeva. R. Aqiba insegnava che non avrà

parte del regno futuro "chi legge libri esterni", e nella *Gemara di Babilonia* è spiegato: "libri dei *Minim*". Siccome questi libri erano eretici, potendoli avere fra mano si dovevano bruciare. Sul modo pratico di farlo, R. Tarfon proponeva: "Fuori del Sabato si può levare la menzione divina che essi contengono, nasconderli ed il testo bruciarlo". La stessa opinione è abbracciata da R. Ismaele che diceva: "Se per stabilire la pace tra un uomo e una donna la *Torah* permette di scancellare nell'acqua il nome sacro, con più ragione (è permesso) quello che provoca la gelosia, l'odio e la collera del loro Padre del cielo contro Israele". Ai *Minim* e ai loro libri si applicano le parole del Salmo 139,21-22: "Invero, o Signore, odio coloro che ti odiano ed ho in abominio i tuoi avversari. Li odio con odio estremo; essi sono divenuti i miei propri nemici". Secondo R. Aqiba la necessità di far sparire questi libri era così urgente che si dovevano bruciare senza prendersi cura di togliere il nome divino. Tra questi libri di eretici si comprendono principalmente quelli dei cristiani: difatti la *Tesefta* parlando di essi, precisa: i Vangeli" (INE *Studies* II (1943), p. 189).

Il fondo dottrinale

Tali fatti succedevano per l'idea opposta che si erano fatta gli ebrei e i giudeo-cristiani di Gesù: i primi lo credevano un imbroglione; i secondi il Messia promesso. L'idea dei primi si può ricavare da qualche passo del *Talmud* (testo ricostruito dai codici): "E' stato insegnato (in una Baraitha): Nella vigilia della Pasqua essi sospesero Gesù di Nazaret. E un annunziatore venne davanti a lui, per 40 giorni (dicendo): "Egli sarà lapidato perché ha praticato la magia, ha sedotto e guidato Israele fuori del cammino. Chiunque conosce qualche cosa in suo favore, fatelo venire e testimoni in suo favore. Ma non avendo trovato nessuno a lui favorevole, essi l'appesero nella vigilia di Pasqua" (Goldstein, *Jesus* p. 22).

Gli ebrei non potevano ritenere Gesù come Messia, prima di tutto perché Gesù non aveva liberato Israele dalle mani dei Romani, punto ritenuto essenziale per loro, come si ricava dell'appoggio dato da R. Aqiba a Bar Kosba nella guerra del 135. Poi non potevano accettarlo perché Gesù non aveva mai ricevuto l'unzione coll'Olio sacro da designarlo patentemente, come si era soliti fare per i re e per i sacerdoti. Per i non credenti in Lui, quindi, nel pensiero più benevolo Gesù era un semplice

privato, crocifisso per gli insegnamenti non ortodossi.

Data questa mentalità degli ebrei rispetto a Cristo ed al cristianesimo, si capisce bene che essi facessero di tutto per riscattare gli "apostati". Si può costatare fra l'altro dai fatti, riportati sopra, di Hanina e Eleazaro b. Dama. Altri esempi di lotte per impedire le conversioni, o per ritrarre dal pericolo, sono raccontati in vari posti, per es. a Cafarnao, nella spiegazione dell'*Ecclesiaste* (*Midrash Rabbah*, 1,8,4: Soncino, p. 29) è detto: "Hanina, il figlio del fratello di Rabbi Joshua, venne a Cafarnao ed i *Minim* fecero un incantesimo su di lui e gli fecero cavalcare un asino in giorno di sabato. Egli ritornò da suo zio, Joshua, il quale lo unse con l'olio ed egli guarì (dall'incantesimo). R. Joshua gli disse: "Dacché l'asino di questa maligna persona (= Cristo) ha eccitato se stesso contro di te, tu non puoi più abitare nella terra d'Israele". Così egli partì per Babilonia dove morì in pace".

Un altro fatto avvenne parimenti a Cafarnao (*ibid.*), però in un periodo più tardivo; è descritto con intenti polemici: "Uno dei discepoli di Rabbi Jonathan fuggì (ai *Minim*). Egli andò e lo trovò in loro soggezione (o cucinando). I *Minim* gli indirizzarono questo messaggio: "Non è scritto che toccherai la tua sorte insieme con noi, e faremo tutti borsa comune? " (*Prov.* 1,14). Egli scappò ed essi lo seguirono. Gli dissero: "Rabbi, fai un atto di gentilezza verso una certa sposa". Egli andò e trovò una bellissima ragazza. Egli esclamò: "E' questa la via di regolarsi per i giudei? ". Essi risposero: "Ma non è scritto nella *Torah*: "Toccherai la tua sorte insieme con noi, e faremo tutti borsa comune? ". Egli fuggì ma essi lo seguirono finché arrivato alla porta (della sua casa) chiuse loro l'uscio in faccia. Essi gli dissero: "Rabbi Jonathan, racconta a tua madre che non ti sei voltato, né che hai guardato, perché se ci avessi guardato, allora più che noi seguire te, tu avresti seguito noi". Il traduttore in inglese, Cohen, annota: "Gli antichi cristiani erano accusati di indulgere sul libero amore"; e infatti questo racconto è una prova delle dicerie che si spargevano contro i seguaci di Cristo per screditarli.

Un problema, che nella seconda metà del II secolo preoccupò sia gli ebrei che i cristiani, fu quello di difendere l'idea dell'unità di Dio di fronte alle affermazioni di Marcione e degli gnostici. Rabbini e Padri della Chiesa in ciò erano perfettamente d'accordo. La differenza tra loro si stabilisce, e molto profonda, quando si tratta di ammettere la divinità di Cristo, perché gli ebrei, ritenendola, pensavano di dover ammettere un secondo

dio; mentre i cristiani non credendola si sentivano in contraddizione con le parole del Maestro. Il *Dialogo* di S. Giustino porge uno schema molto particolareggiato, anche se abbellito letterariamente, delle discussioni tenute tra i gentilo-cristiani ed ebrei.

Le dispute viste da Celso

Le dispute erano conosciute anche dai pagani. Origene confutando Celso (*PG* 11,1029-30) riporta le parole del polemista: "Alcuni fra i cristiani e giudei disputano: questi dicono che Dio discenderà su questo mondo, o che il Figlio di Dio giudicherà gli abitanti di questa terra; quelli, invece, dicono che è venuto. Turpe dissidio che ai più è superfluo ribattere". Poi annota: (11,1058-60): "Celso, secondo il suo costume, deride Giudei e cristiani, paragonando ambedue "a squadre di nottole o di formiche che si precipitano al nido, o a rane che stanno nella palude, litiganti tra loro a chi pecca di più, e dicendo: "Noi siamo coloro che Dio ama e predilige". Come si vede, Celso considera le discussioni fra ebrei e cristiani come contese inutili e futili, mentre certi argomenti, come lo stabilire la divinità di Cristo, per loro erano problemi fondamentali, alla cui risoluzione attaccavano la loro salute eterna. Senza dubbio il pagano vede i due litiganti in modo molto superficiale, senza penetrare al fondo della questione.

Questa superficialità appare anche in altri giudizi dati dal Celso, come per es. quando critica il sistema allegorico di interpretare la Bibbia. Sul fatto della formazione di Eva dalla costola di Adamo (*PG* 11,1086-8) dice che hanno ricorso a questo metodo "per il pudore che hanno di ciò"; e dei libri a base di allegorie, ritiene che sono cose "più turpi ed assurde delle favole" (1111-2).

La caduta del tempio aveva fatto cessare i sacrifici cruenti e, passato del tempo, molti ebrei si erano convinti che la religione poteva sussistere anche senza di essi. I cristiani avevano già proclamata la inutilità dei sacrifici, perché li credevano soppiantati dal sacrificio nuovo. Alcuni ebrei, forzati dalle nuove circostanze, ammettevano ora il carattere temporaneo dei vecchi sacrifici; ma per rimediare alla loro mancanza, intensificarono l'osservanza della legge su ciò che era ancora possibile, specialmente sulla Circoncisione e sul Sabato. I giudeo-cristiani in ciò, in linea di massima, erano solidali con gli ebrei, ma è

possibile che alcuni si siano lasciati influenzare dalle idee paoline sulla non necessità del rito della circoncisione. Sta il fatto che i Rabbi dal secondo secolo cominciano a chiamare questo rito il "patto di Abramo", ovvero il "sigillo del patto" in opposizione agli scritti cristiani. Troviamo impegnati in questo Rabbi Eleazar ben Azaria, poi Rabbi Ismaele, Joshua ben Kartha, Giuda ben ha-Nasi. Rabbi Eleazar di Modin, vissuto verso il 120, dice tra l'altro: "Chi rende vano il patto di Abramo nostro Padre... non avrà parte nel regno futuro" (*Abot.* 3,11).

Nonostante che i giudeo-cristiani osservassero scrupolosamente la Legge, gli ebrei si ostinavano a non riconoscerli come veri israeliti. Per farlo sapere, ricorsero a tutti i mezzi. Divertente è la spiegazione dell'Esodo (*Rabbah.* 19,4: Soncino, p. 234) quando afferma che ogni circonciso non va all'Inferno, ma che per i *Minim* verrà un angelo dal cielo e rifarà loro i prepuzi in modo che possano andarci.

La maledizione introdotta nelle preghiere della sinagoga ferì profondamente il sentimento dei giudeo-cristiani. Ne troviamo traccia nei vecchi scrittori. Così l'interpolatore del libro di *Baruch* greco (16,1) parla degli ebrei che "invece delle preghiere fanno maledizioni". S. Giustino nel *Dialogo con Trifone* ritorna due volte sull'argomento (96 e 107: *PG* 6,703-704 e 791-2): "Voi nelle vostre sinagoghe maledite coloro che si son fatti cristiani, ed i gentili mettono in pratica le vostre imprecazioni, facendo morire solo quelli che confessano di esser cristiani".

3. Comandamenti quanto i chicchi di una melagrana

I testi conosciuti della prima metà del III secolo indicano che le relazioni tra ebrei e giudeo-cristiani non sono cambiate rispetto al secolo precedente. Un racconto riportato nella spiegazione di *Ecclesiaste* (1,8,4: Soncino, pp. 29-30) manifesta ancora il proposito degli ebrei di evitarli. I *Minim* erano soliti aver rapporti con R. Judah b. Nakosa. Essi costumavano di proporgli costantemente questioni alle quali egli sarebbe stato sempre capace di rispondere. Egli disse loro: "Invano voi portate frivoli argomenti. Accordiamoci fra noi che chi vince il suo oppositore (nella disputa), deve schiacciare la sua testa con un maglio". Egli vinse e piovve colpi sulla sua testa finché non fu piena di spaccature. Quando ritornò, i suoi discepoli gli dissero: "Rabbi, siete stato aiutato dal cielo ed avete vinto". Egli rispose: "Invano! andate e pregate per me, perché questo sacco era pieno

di pietre preziose, ma ora è pieno di cenere". Egli credeva di aver errato, disobbedendo alle prescrizioni di non aver discussioni con i *Minim*.

La ragione di mantenere tali leggi separatiste, deriva dal fatto che i cristiani si mostravano ancora aggressivi nel propagandare le loro idee impostate su Cristo. "Il nipote (di Rabbi Joshua ben Levi) ebbe un attacco di soffocamento. Un certo uomo venne e parlò a voce bassa su di lui nel nome di Gesù Pandera. E quando questo uscì, egli (R. Joshua) gli domandò: "Che cosa avete sussurrato su di lui? ". Egli gli rispose: "Una certa parola". Egli disse: "Sarebbe stato meglio per lui che fosse morto piuttosto che gli accadesse questo! ". (*P. Shabbath,* 14d: Goldstein, p. 113). Da questo racconto si vede che il costume di andare a guarire i malati nel nome di Gesù, già visto con Giacobbe di Sekaniah, continuava ancora. Il fatto di essersi mantenuto lascia supporre che realmente ottenesse dei risultati.

I falsi miracoli

Potremmo parlare, ora, di alcuni racconti fatti da "operatori di miracoli", viventi a Seforis, i quali buttavano in aria alcuni oggetti, facendoli ritornare sulla terra come vitelli. Così per es. R. Jannai vide una pietra e più tardi R. Hinena b. Hananiah un cranio, ambedue scagliati in aria da un *Min* e ambedue ritornati in terra sotto forma di vitello. Nonostante che non possiamo determinare molto su questi fatti, raccontati troppo succintamente, pure si può dire che fanno parte del repertorio di controversie relative all'abbandono degli ebrei, da parte di Dio, a causa del vitello d'oro adorato nel deserto.

Vediamo, invece, un battibecco tenuto pure a Seforis in questo periodo (*B. Hullim* 87a) che si riallaccia alla questione della natura di Dio e dell'esistenza di più dei. Per dimostrare Cristo come creatore, un *Min* disse al Rabbi Isaac: "Chi ha creato le montagne, non creò i venti, dacché è detto: "Perché Egli non ha formato le montagne, creò i venti (*Amos* 4,13). Il Rabbi rispose: "Leggi il verso sino alla fine: "Il Signore, Dio degli eserciti, è il suo nome". Il *Min* chiese tre giorni per rispondere ed il Rabbi digiunò tre giorni. Quando stava per benedire la mensa, un *Min* chiese di esser ricevuto, cosicché egli disse questo verso: "Mi dette veleno per cibo" (*Salmo* 68,22). Il *Min* entrato, disse: "Rabbi, vi porto una buona notizia: il vostro oppositore non avendo potuto trovare una risposta, s'è buttato dal tetto

uccidendosi". Il Rabbi lo invitò ad accomodarsi con lui e dopo il pasto gli domandò se voleva bere la coppa delle benedizioni, ovvero avere 40 pezzi d'oro. Il *Min* scelse la coppa. R. Isaac disse: "La mia famiglia è ancora tra le principali della regione ed è detta la famiglia di Bar Leviamus" (*B. Talmud. Hullim* 76a: Soncino, p. 488). Da questo si vede che il *Min* apportatore della notizia non era favorevole all'altro.

Bastava ammettere per es. la divinità di Cristo come i Nazareni o negarla come gli Ebioniti, per nutrire sentimenti così opposti, pur essendo ambedue giudeo-cristiani. D'altra parte l'obiezione era vecchia e già risolta in altro modo anche da R. Gamaliele su proposta di un altro *Min*.

L'argomento dell'abbandono del popolo eletto da parte di Dio, così opportuno per i cristiani, non poteva non apparire anche in questo tempo. Infatti si trova formulato da un *Min* e contrabattuto da un Rabbi di Tiberiade. Il primo disse: "Ora è chiaro che voi siete immondi, secondo le *Lamentazioni di Geremia* (1,2)". Rabbi Hanina rispose: "Leggi cosa dice il *Levitico* (16,16): "Chi vive con voi in mezzo alle vostre impurità, anche quando essi sono impuri la gloria di Dio resta fra essi". (*Bab. Talmud. Yoma* 56b-57a: Soncino, p. 263). Le argomentazioni sono sempre basate sulla Bibbia.

Nel III secolo

La posizione dei giudeo-cristiani nella seconda metà del III secolo divenne più delicata, perché i cristiani del ceppo gentile, penetrando nell'interno dai paesi costieri, si sentirono in dovere di impedire le "pratiche giudaiche"; e gli ebrei parimenti non cessarono di ostacolare i giudeo-cristiani considerati eretici. Però alcuni ebrei studiosi della Legge, di mentalità più aperta degli altri, stimarono opportuno non infierire troppo contro i *Minim*, perché alla fin fine i giudeo-cristiani, a paragone con i cristiani di ceppo gentile, avevano conservato almeno qualcosa del giudaismo. Di questa opinione fu Rabbi Simon ben Lakish, che insegnò a Tiberiade verso la metà del III secolo e morì verso il 275. Egli infatti alzò la voce in favore dei trasgressori o apostati, perché, come egli si esprimeva, "erano pieni di comandamenti come una melagrana", per cui aggiungeva: "Il fuoco della geenna non ha dominio sopra i Giudei apostati". Come conferma recava il versetto della *Cant.* 4,3: "Le tue tempie sono come uno spicchio di melagrana". La similitudine quadrava bene, perché i

giudeo-cristiani erano pieni di leggi, osservando i comandamenti della vecchia e della nuova legge (*HUCA*, X, p. 223).

Di Rabbi Juda ben Levi, contemporaneo del precedente ed attivo a Lidda, si legge che "era tollerante anche con i giudeo-cristiani, benché spesso essi lo annoiassero; che si astenne dal maledire uno di loro, pronunziando piuttosto le parole del Salmo 145,9: "La misericordia di Dio si estende su tutte le sue creature".

Di questa corrente di pensiero appare anche Rabbi Nachman, quando parlando in nome di Rabbi bar Abbahu, così si esprime a riguardo degli animali macellati dai gentili: "Ma non vediamo che vi siano *Minim* tra i gentili". Intendeva dire che ormai non si doveva fare più distinzione fra animali uccisi dai gentili, proibiti però a mangiarsi, ma non a commerciarsi; e gli animali uccisi dai *Minim* proibiti tanto a mangiarsi quanto a commerciarsi. Con questa nuova interpretazione si voleva mettere in disuso le vecchie leggi relative ai *Minim*. Probabilmente questi non erano più considerati tanto pericolosi.

Come nei periodi precedenti, anche in questo tempo si tengono controversie dottrinarie tra i *Minim* e gli ebrei, relative alla persona di Cristo. Alcune discussioni vertono sull'unità di Dio. I giudeo-cristiani l'ammettono con Cristo appoggiandosi sulle frasi bibliche in cui si usa il plurale, ovvero sull'impiego dei diversi nomi di Dio. Gli ebrei confutano queste deduzioni spiegando diversamente i passi o ricorrendo ad altri testi. A prima vista alcune dispute, riportate dalle fonti ebree, potrebbero apparire come indipendenti dalla persona di Gesù, perché non è nominato; ma siccome questi testi sono riferiti come argomentazioni cristologiche dagli scrittori cristiani del periodo, così si devono ritenere allusivi a Lui. Ecco uno dei casi: "R. Johanan diceva: "I *Minim* cercano ovunque prove per i loro insegnamenti eretici, però vi sono anche le loro refutazioni. Per es. le parole del *Genesi* (1,26) "Facciamo l'uomo a nostra immagine" sono corrette dalle seguenti "Ed Elohim creò l'uomo a sua immagine" (*San.* 38b). Le parole sono dirette contro l'affermazione cristiana che Cristo aveva creato con il Padre.

Altri argomenti si aggirano sull'incarnazione di Gesù. Rabbi Abbahu che viveva in Cesarea (279-320), dice: "Se un uomo vi dice: "Io son Dio", egli è un mentitore; "Io sono il Figlio dell'uomo", nella via si dolerà di ciò; "Io salirò sopra i cieli", chi lo dice non l'effettuerà". (*P. Talmud, Taanith* 65b: Goldstein, p. 129). Le frasi per quanto non nominino Cristo, pure sono riferite

come sue dal N. Testamento, cosicché è necessario vedervi una reazione del Rabbi contro coloro che lo ritenevano Dio. Un altro testo attribuito allo stesso Rabbi dice: "Vi è uno solo che è, Egli non ha un secondo; sì, veramente Egli non ha figlio né fratello". (*Midrash Rabbah, Deut.* 2,33: Soncino, p. 63). Anche qui i vocaboli impiegati si riscontrano nel Vangelo ed alludono a Gesù. Siamo sicuri su queste deduzioni, sapendo come il Rabbi era a conoscenza del Vangelo di S. Matteo (3,13), che cita riguardo al battesimo col fuoco.

I Rabbini, in un tempo in cui il cristianesimo permeava la società, non potevano non occuparsi di Gesù se non altro per mostrarglisi contrari. Soltanto avevano ritegno a proferire il suo nome. Rabbi Ulla, che visse alla fine del III secolo e all'inizio del IV, espresse così la sua opinione: "Potete voi supporre che egli (= Gesù di Nazaret) fosse eleggibile per una difesa? Non era egli un istigatore? Ed il Misericordioso ha detto: "Tu non risparmiarlo, né devi nasconderlo" (*Deuteronomio* 13,9). Ma con Gesù la cosa era differente, perché egli era vicino al governo" (*B. Talmud, Sanhedrin* 43a: Soncino, p. 282). Il luogo citato stabilisce di uccidere coloro che incitano ad un culto straniero.

Obiezioni dei giudeo-cristiani

Dal momento che i rabbini propagavano questa idea infamante di Gesù, i cristiani dal canto loro, per metterli in imbarazzo, cercavano di ironizzare sulla loro aspettativa della venuta del Messia. Un certo *Min* domandò a Rabbi Abbahu: "Quando verrà il Messia? ". Egli rispose: "Quando le tenebre vi copriranno". Il *Min* riprese: "Voi mi maledite", ed egli rispose: "Il passaggio è scritto: Perché ecco la tenebra coprirà la terra, e spesse tenebre il popolo; ma sopra te il Signore si leverà e la sua Gloria starà su te". (*B. Talmud, Sanhedrin* 99a: Soncino, p. 668). Probabilmente il *Min* fece la domanda per mettere nell'impaccio il Rabbi e questi rispose senza peli sulla lingua.

Su questo argomento c'è una leggenda relativa a Rabbi Joshua ben Levi, già ricordato, che domanda ad Elia quando verrà il Messia ed il Profeta risponde che verrà quando Israele ascolterà la voce di Dio (*Salmo* 95,7). In un'altra occasione lo stesso Rabbi parlò della futilità di indagare il tempo della venuta del Messia.

Rabbi Abba b. Kahana, vissuto nel III secolo, a questo riguardo esprimeva la convinzione: "Quando vedrete i banchi

della scuola pieni di *Minim.* allora aspettate la venuta del Messia" (Büchler, *Studies,* p. 251). Da questo si deduce che non appariva una cosa strana che i *Minim* frequentassero le scuole ebree.

Come nei due secoli anteriori, i Rabbini si sforzano di non dare molta attenzione ai miracoli, compresi quelli di Mosè, perché è con questi che i cristiani attiravano gli ebrei, facendo proselitismo. Così Joshua Ben Levi ripete un insegnamento di Hillel: "Il dare all'uomo il suo pane quotidiano è un prodigio più meraviglioso della divisione delle acque del Mar Rosso".

Le discussioni fra *Minim* ed ebrei talvolta sembrano fatte per il semplice gusto di discutere con bisticci di parole, ma non lo erano. Di Rabbi Abbahu si racconta come un giorno trovò un *Min* di nome Sason (= gioia) che gli disse: "Nel mondo futuro il vostro popolo tirerà l'acqua per me, perchè questo è scritto nella Bibbia (*Isaia* 12,3): Per la gioia attingerete acqua". Al che il Rabbi rispose: "Se la Bibbia avesse detto "per gioia" (le-sason) poteva significare quello che tu dici; ma dacché è detto "per mezzo della gioia" (be-sason), significa che noi faremo l'otre della tua pelle e tireremo sù l'acqua" (*Bab. Talmud, Sukkah* 48b: Soncino, p. 227-8).

Le fonti ebraiche dicono che queste controversie di R. Abbahu, sebbene fatte perché costrettovi, provocarono risentimenti nei giudeo-cristiani, tanto che il suo medico, Giacobbe il *Min,* lo avrebbe avvelenato lentamente se R. Ammi e R. Assi non avessero scoperto il crimine in tempo. Da questo narrato avvelenamento, vero o fittizio, impariamo che gli ebrei non erano alieni dal prendersi medici giudeo-cristiani. Sicché non fa meraviglia che a Tiberiade il patriarca ebreo, verso questo tempo, avesse chiamato al letto di morte un medico giudeo-cristiano che era pure vescovo, com'è riferito dal conte Giuseppe di Tiberiade.

Da questi fatti si costata che le discussioni teologiche fra i due rami ebrei non impedivano di mantenere buone relazioni specialmente con coloro che, come R. Abbahu, avevano la mente aperta e liberale. La presenza di medici giudeo-cristiani ci mostra pure come essi in questo tempo godessero di una certa agiatezza sociale.

Sostanzialmente con la fine del IV secolo terminano i tentativi di proselitismo ed anche le discussioni fra ebrei e giudeo-cristiani, perché questi ultimi furono in gran parte dispersi e assimilati.

Considerando il risultato del proselitismo fra gli ebrei, possiamo ritenerlo efficace nei primi tempi, ma ridotto quasi a

nulla verso il IV secolo. L'attaccamento alla Legge aveva costretto i giudeo-cristiani a vivere in ambienti circoscritti di minorità tra due maggioranze, ebrea e cristiana che cercavano di assorbirli. Ne rimasero vittima.

CAPITOLO V

SINAGOGHE CRISTIANE E GROTTE SACRE

Gesù aveva frequentato il tempio per le grandi feste e la sinagoga nel sabato. I cristiani di origine ebraica fecero altrettanto, finché sussisté il tempio e fu loro possibile l'accesso alle sinagoghe. L'annuncio del Vangelo cominciò sempre, quando vi erano, dalle sinagoghe delle città e dei villaggi. Ciò non impedì che i cristiani avessero ambienti propri, sia per le pratiche nuove introdotte dal Signore, come la cena eucaristica, sia per la lettura dei libri neo-testamentari ed istruzioni, come si era soliti praticarla nelle sinagoghe.

1. Le sinagoghe giudeo-cristiane

Le sinagoghe cristiane

Parlando della carità S. Giacomo (2,2-4) si esprime così: "Se per esempio nella vostra sinagoga entrano da una parte un signore con un anello d'oro al dito, in uno splendido abbigliamento, e dall'altra un povero con abito sporco, e voi guardate con compiacenza quello della veste splendida e dite: "Siedi qui comodamente", mentre dite al povero: "Tu stai in piedi", ovvero: "Siediti allo sgabello dei miei piedi", non ammettete forse ingiuste discriminazioni e diventate giudici dai giudizi iniqui? ". Da questa esortazione si viene a capire che al momento in cui S. Giacomo scriveva questa lettera ai cristiani, questi avevano luoghi di preghiera propri, dove essi avevano possibilità di assegnare i posti a proprio piacimento. Questa situazione si riflette anche nei Vangeli: infatti in S. Matteo (9,35 e 10,17) si parla degli ebrei come un popolo distinto dai seguaci di Gesù, e si accenna alle "loro sinagoghe", sottintendendo le "proprie".

La denominazione "sinagoga" fu continuata ad usarsi negli

ambienti di cultura giudaica, mentre in quelli di cultura classica la parola fu sostituita con "chiesa". Attestano l'uso della parola "sinagoga" per es. S. Epifanio quando parla degli Ebioniti ed accenna a questo uso (*PG* 41,435). Prima di lui *Gli Atti di Filippo* datati nella prima metà del se. IV, da un capo ebreo chiamato Ireus, fanno dire a Filippo: "Entra nella mia casa e la trasformerò in sinagoga" (50), e dopo: "Dove vuoi che costruiamo una sinagoga ed un vescovato al nome di Cristo? " (88).

Gli *Atti* ci fan vedere che gli ambienti culturali primitivi propri dei cristiani erano messi a disposizione dai fedeli facoltosi, ovvero affittati per l'occorrenza. Tali abitazioni avevano delle sale di una certa ampiezza per poter contenere molti fedeli. S. Paolo ad Efeso per due anni "riunì i discepoli, disputando ogni giorno nella scuola di un tale Tiranno" (*Atti* 19,9); a Troade fece i discorsi ed anche "lo spezzamento del pane" in una sala al piano superiore (20,8).

Le *Ricognizioni Clementine* fanno svolgere l'apostolato di S. Pietro a Tiro (*PG* 1,1315) e ad Antiochia (*PG* 1,1453-4) in case private adibite allo scopo, delle quali una sarebbe poi stata consacrata in Basilica. Abbiamo l'impressione che l'autore, descrivendo le gesta dell'Apostolo si ispiri agli usi vigenti al suo tempo, vale a dire circa il III secolo.

Il culto nelle case private

La costumanza della sinassi svoltasi in alcune "case" private è rimasta viva fino ai nostri tempi, sia nei testi dei pellegrini, sia in denominazioni locali. A Nazaret si ha la "Domus Mariae"; a Cafarnao la casa "di S. Pietro"; a Cesarea quella del centurione; a Naim quella della vedova; a Gerusalemme quella del discepolo anonimo sul Sion. Esse erano luoghi di riunioni e santuari. Gli scavi di Dura Europos ci hanno mostrato una "domus ecclesia" dentro una casa privata, con cortile e stanze all'intorno, alcune delle quali adibite al culto. Non c'è neppure l'idea di ciò che in seguito si chiameranno "chiese", con linee architettoniche ben definite.

Elementi delle sinagoghe

Lo scopo principale delle sinagoghe era quello di poter riunire i fedeli a pregare e ad ascoltare la lettura della Bibbia. Tale scopo

è supposto anche dagli autori cristiani per i propri fedeli. Infatti il libro dell'*Apocalisse* appare scritto per la lettura pubblica a confessione dello stesso autore: "Beato chi legge e quelli che ascoltano le parole di questa profezia" (I,3).

Per ascoltare comodamente la lettura, che richiedeva del tempo, erano usati i sedili, sottintesi già dalla lettera di S. Giacomo quando mette in contrasto il "mettiti sotto il mio sgabello" rivolto ai poveri, col "siedi qui" indirizzato al ricco. Gli scavi in varie sinagoghe – che hanno sedili lungo le pareti longitudinali del vano, disposti in diversi ordini, per es. 2 a Cafarnao, 5 ad Arbela – fanno intendere facilmente il pensiero del santo.

Quando l'ambiente era esteso e la folla grande e non sempre silenziosa, era opportuno che il lettore avesse un posto elevato per farsi intendere più facilmente. Nelle *Ricognizioni Clementine* (*PG* 1,1453) si narra come gli Antiocheni avevano fatto, nella casa di Teofilo, una "cattedra" per udire meglio. Nel *Talmud di Gerusalemme* (*Berak.* V,4) si parla di "tribuna" eretta nella sinagoga appunto per lo stesso scopo. Gli scavi hanno messo alla luce, in varie sinagoghe, delle piattaforme rialzate che si credono erette per la lettura della Legge.

I libri sacri, sia perché tali, sia perché fossero a portata di mano, erano conservati nella sinagoga e, naturalmente in un posto onorifico. L'*Apocalisse* ha la reminiscenza di due generi di libri: del "rotolo scritto dalle due parti" (5,1) e del "libro aperto" (20,12), come si vedono rappresentati nelle antiche illustrazioni. Gli scavi delle sinagoghe anteriori al IV secolo, per es. a Dura Europos, nella "tomba di David" a Gerusalemme, ecc. hanno mostrato come alcune siano provviste di nicchie o di piccole absidi sopraelevate sul livello del pavimento, adibite alla conservazione dei libri sacri.

L'*Apocalisse* parla dei "sette candelabri" (1,12) e di "lucerne" (18,23) e di "incensieri" che bruciano profumi simboleggianti le orazioni dei santi (8,3): tali oggetti, usati già nel tempio (*Luca* 1,9), appaiono adoperati ancora nei primi ambienti cristiani durante le riunioni notturne. Il loro uso è menzionato anche dagli *Atti* (20,8) a proposito di una riunione presieduta da S. Paolo. I bracieri per profumi, oltre ad avere il significato simbolico, avevano un'utilità pratica quando l'ambiente era ristretto e le persone numerose e non sempre con biancheria di bucato. Le *Costituzioni Apostoliche* (*PG* 1,667-70) paragonano le vergini a "turiboli e thyamiamatis", cioè ad incensieri fissi e

mobili, in uso allora negli ambienti sacri.

S. Girolamo (*PL* 23,365) ci fa sapere che al suo tempo in Giudea c'era l'uso di chiedere l'elemosina nella chiesa, come facevano gli ebrei nella sinagoga. Non troviamo difficoltà ad ammettere che tale uso sia primitivo, dal momento che la sinagoga segnava un punto di riunione tra i fedeli. Ivi potevano riconoscersi ed avere un'occasione di fare un'opera di beneficenza. I doni delle primizie erano, evidentemente, in rapporto con queste riunioni. In alcune sinagoghe sono state trovate delle nicchiette che si ritengono usate per conservare il tesoro sacro della sinagoga. Qualche cosa di simile sono le tavole per le offerte situate nelle chiese presso il presbiterio.

La celebrazione eucaristica

In un primo tempo la celebrazione dell'Eucarestia, o "lo spezzare del pane" non era associata alle letture ed alle preghiere rituali, ma alle agapi ad imitazione della cena del Signore. Infatti S. Giuda (12) ammonisce i cristiani che i cattivi "sono lordure nelle vostre agapi, banchettando insieme senza ritegno"; S. Paolo ai Corinti (*1 Cor.* 11,21) riprova l'abuso che "a mensa ciascuno fa prima degli altri la propria cena". Tali azioni in via ordinaria appaiono incompatibili con una casa di preghiera, ma comprensibili invece in una sala da pranzo.

A quanto pare l'indipendenza di queste due azioni è attestata ancora dalla *Didachè* (X,1) quando ordina: "Dopo che vi sarete satollati rendete grazie così" e trascrive gli inni da recitarsi o cantarsi. L'indipendenza delle azioni si trovava in Asia Minore nel 112, secondo quanto dice Plinio: i cristiani erano soliti "radunarsi all'alba per cantare certi inni al Cristo come a un dio... e di riunirsi una seconda volta a un pasto comune, ordinario e innocente". Essendo allora in piena efficienza la persecuzione, Plinio proibì adunanze serali "eterie" e probabilmente, senza pensarlo, spinse l'abbinamento, in una sola sala, delle due azioni: le preghiere e la cena. Allora un solo tavolino per il sacerdote prese il posto delle tavole per tutti i commensali, dando origine all'altare fisso. Nella Passione di S. Marino (*HE* VII,15,2) a Cesarea nel III secolo, esso appare come una cosa normale delle chiese. L'*Apocalisse* parla già dell'altare con corni (9,13) e delle anime dei martiri che stanno "sotto l'altare" (6,9) gridando vendetta del loro sangue; e se è difficile dire se l'autore alluda ad un altare nel senso odierno della parola ovvero ad uno mistico, è

facile invece notare la relazione che passa fra il culto delle reliquie e l'altare, che rimarrà uno dei motivi tradizionali della liturgia cristiana.

Le chiese

In quello stesso III secolo, in cui fu martirizzato S. Marino, Celso rimproverava ai cristiani di non aver "né templi, né statue, né altari" (*PG* 11,1539-42); ed Arnobio (*PL* 5,1162) conferma che i cristiani non hanno templi, né simulacri, né altari per mettere vittime o incenso. Il ritrovamento del complesso ecclesiastico di Dura Europos, dentro una casa privata, può spiegare la mancanza di edifici appariscenti come templi, e manifestare la presenza di luoghi di culto.

Nella seconda metà del III secolo, quando la posizione dei cristiani sembrava più stabile, almeno in alcuni posti, si ebbero degli edifici di culto sullo stile dei templi pagani. Eusebio infatti (*HE* VIII,1,5) racconta che "non ci si accontentò degli antichi edifici, ed in ogni città si elevarono dalle fondamenta chiese spaziose", le quali nell'ultima persecuzione furono distrutte. "Con gli occhi nostri abbiamo visto le case di preghiera rase al suolo e distrutte sin dai fondamenti, bruciati i libri sacri delle divine Scritture in mezzo alle piazze" (VIII,II,1). Considerando come le persecuzioni in Palestina si restrinsero alle città abitate dai cristiani di ceppo gentile si può credere che le distruzioni descritte da Eusebio riguardassero solo gli edifici costruiti in queste regioni..

Le notizie relative alle chiese, ora riferite, appaiono riguardare le comunità di ceppo gentile, perché quelle di ceppo giudaico si riallacciano al movimento delle sinagoghe.

Stile delle sinagoghe cristiane

Gli scavi ci han mostrato come le sinagoghe sono vani rettangolari con colonnato lungo le pareti per sostenere il piano superiore e talvolta il matroneo riservato alle donne. Come stile decorativo seguono l'arte classica, ma sono realizzate da maestranze locali, influenzate da reminiscenze più vecchie. La Galilea ci ha offerto il maggior numero di monumenti, benché non siano completamente scavati e studiati. Nessuna di queste sinagoghe, che sono gli edifici più antichi rimasti, reca la data del tempo di erezione, giacché qualche iscrizione ancora visibile, per

es. nella sinagoga di Nebratein che porta la data dell'anno 564, è giudicata del tempo del rifacimento. L'asserzione oggi in voga che questi edifici risalgono al II o, più comunemente al III secolo, è stabilita dallo stile degli edifici: però non è sempre confermata dagli scavi: per es. nella sinagoga di Cafarnao che ha reso monete del IV secolo sotto il pavimento primitivo certamente mai toccato.

2. Sinagoga e Cenacolo al Sion

A Gerusalemme il luogo delle adunanze della chiesa primitiva, era al Sion. Gli Apostoli dopo l'ascensione del Signore, come narra S. Luca (*Atti* 1,12-3), "dal monte chiamato Oliveto, distante dalla città il tragitto del Sabato, rientrarono in Gerusalemme e salirono nella sala alta (yperoon) e là si trattennero". In questa sala vediamo svolgersi i primi passi della chiesa: apparizione di Gesù, elezione di Mattia, discesa dello Spirito Santo, ecc. La sala era veramente "grande", potendo contenere un 120 persone, da far supporre un edificio più ampio di quello che sono abitualmente le case private. Benché S. Luca per indicare questa sala usi la parola *Yperoon,* mentre descrivendo la sala della cena aveva usato la parola *Anagaion,* pure gli scrittori del IV secolo dettero ad ambedue l'identico significato di "sala alta". Così per es. alcuni traduttori della Bibbia, come S. Girolamo, usarono per ambedue la parola "cenacolo". Nel IV secolo l'anonimo autore della *Didascalia di Addai* tenne la stessa opinione quando scrisse che gli Apostoli dopo l'ascensione, "salirono alla camera alta dove N. Signore aveva mangiato la Pasqua con essi".

In questa sala si celebravano i riti propri dei cristiani: eucarestia, elezione dei capi e recita di preghiere. Però per recitare le preghiere rituali, sia dagli *Atti,* sia dalle notizie tramandate da Egesippo e riportate da Eusebio nella *Storia Ecclesiastica,* risulta che i cristiani andavano anche al Tempio. La dimora che vi avrebbe fatto S. Giacomo, per pregare per il popolo, la descrivono come rimarchevole.

Distrutto il Tempio nel 70, ma forse anche prima a causa delle persecuzioni avute, i fedeli sentirono il bisogno di avere oltre la sala per la "fractio panis", cioè per mangiare insieme, un'altra sala per la lettura della Bibbia, per l'istruzione, ecc., sala che, nel linguaggio ordinario, era detta "sinagoga". S. Giacomo, scrivendo la lettera, la suppone nei luoghi fuori Gerusalemme, ed

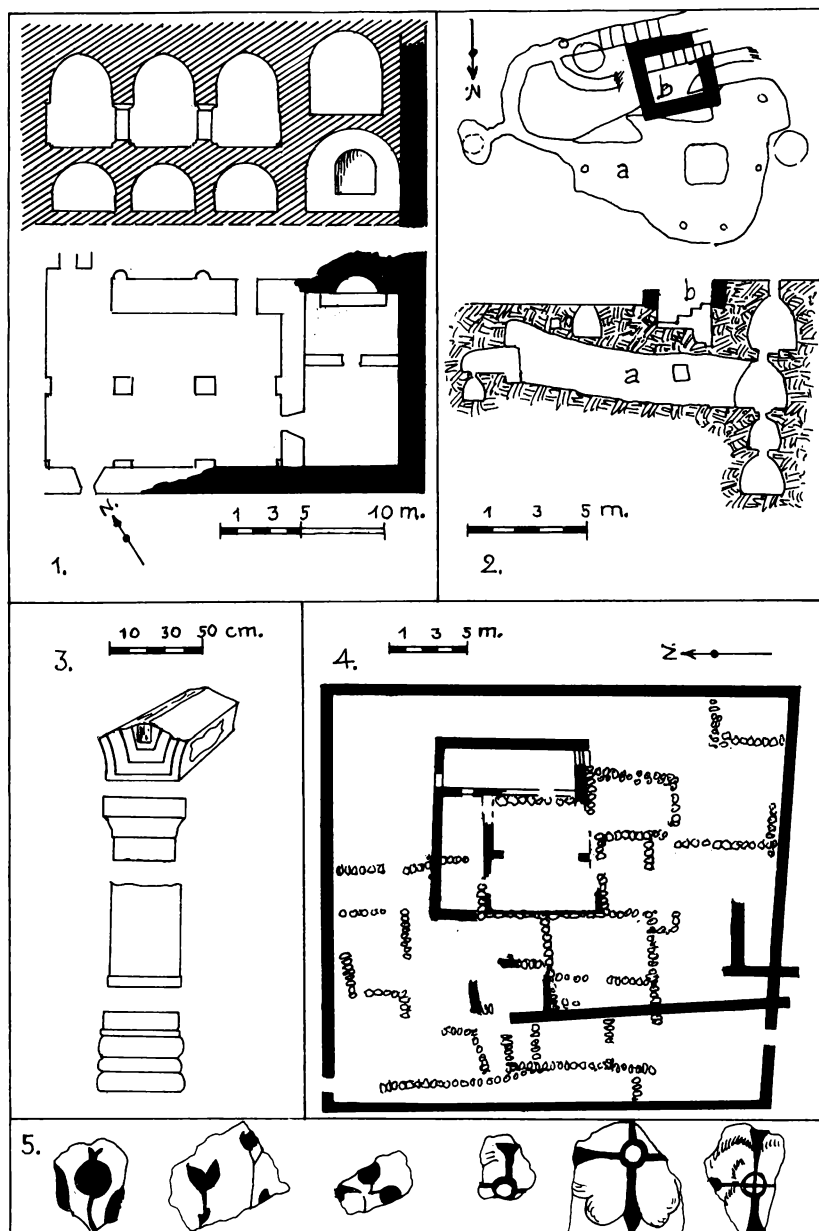



Fig. 6. Gerusalemme, pianta e sezione del Cenacolo (1). Nazaret, pianta e sezione della grotta nella chiesa di S. Giuseppe (2), colonna prebizantina della chiesa dell'Annunziata (3). Cafarnao, la chiesa primitiva (4) e sue decorazioni (5).

è ovvio pensare che esistesse anche dove abitava lui.

Siccome a Gerusalemme le persecuzioni pagane che impedivano le riunioni serali non si fecero sentire, si ebbe anche qui l'abbinamento della sala della cena con quella della preghiera o sinagoga, come era avvenuto altrove? Considerato da una parte il carattere tradizionale degli ebrei e dall'altra come i fedeli non fossero pressati a farlo, è difficile ammettere l'abbinamento. All'opposto è logico supporre sul Sion per molto tempo una duplicità di ambienti: sinagoga per le riunioni rituali e sala alta per la celebrazione del banchetto eucaristico.

Scrittori anteriori a Costantino che presentino una descrizione degli ambienti del Sion, ci mancano; però vi supplisce S. Epifanio usufruendo di documenti non citati. Il santo narra come l'imperatore Adriano, nel 135, lasciò la città distrutta eccetto "una piccola chiesa dei cristiani, costruita nel luogo dove i discepoli erano andati dopo che il Signore era asceso al cielo. Essa era costruita in quella parte superstite della città sul monte Sion, con alquanti edifici vicino al Sion, e sette sinagoghe che in quel monte erano restate solo come tuguri, delle quali, una sola come "umbraculum in vinea", per usare la parola della Scrittura, era rimasta fino ai tempi del vescovo Massimo e dell'imperatore Costantino".

Prima di S. Epifanio nel tempo in cui vivevano le due autorità, civile e religiosa, nel 333, pellegrinava in città l'anonimo di Bordeaux, il quale, visitando il Sion notò: "Dentro il muro di Sion appare il luogo dove David ebbe il palazzo. E delle sette sinagoghe che vi furono, rimase una sola; i resti delle altre si seminano, come disse Isaia profeta" (1,8). Tanto S. Epifanio, quanto l'anonimo di Bordeaux parlano delle sette sinagoghe, ossia dei "sette tabernacoli", che ci riportano ad una leggenda ebraica secondo la quale ai tempi del Messia si dovevano trovare ivi tante sinagoghe e che la loro distruzione doveva dimostrare l'avveramento delle profezie. Mentre a riguardo degli edifici sacri, S. Epifanio ricorda a) la chiesetta; b) la sinagoga rimasta tra le rovine, l'anonimo parla solo di una sinagoga. Sembra molto strano che l'anonimo, che andava accuratamente menzionando le chiese, non avesse visto la chiesetta tradizionale. D'altra parte che essa esistesse ne fa fede il contemporaneo S. Cirillo di Gerusalemme quando parla espressamente della "chiesa degli Apostoli" (*PG* 33,9234). L'unica soluzione che possiamo prevedere è di identificare la "sinagoga" con la "chiesa", sapendo come i giudeo-cristiani che abitavano sul colle chiamavano

"sinagoghe" le loro chiese. A questa identificazione ci conduce anche il fatto storico che gli ebrei dal 135 erano stati banditi da Gerusalemme e quindi nel 333 l'anonimo di Bordeaux non poteva trovare una sinagoga degli ebrei in efficienza.

Che poi S. Epifanio consideri la chiesa solo fino a Massimo è perché egli trasferì la sede al S. Sepolcro e lasciò la chiesa ai giudeo-cristiani che egli non riconosceva come legittimi. Ma perché allora S. Epifanio fa distinzione tra "chiesa" e "sinagoga" se si tratta di un solo edificio? Possiamo proporre una soluzione: nell'ambiente vi erano due sale separate; una per la celebrazione dell'Eucarestia situata al piano superiore, ed una per le preghiere rituali posta al piano inferiore. La prima rappresentava la chiesa, la seconda la sinagoga. Lo studio del monumento, per quanto trasformato dai secoli, sembra suggerirci tale soluzione.

L'edificio attuale

Riscontriamo nell'edificio, detto oggi "il Cenacolo", una struttura a due piani di apparenza medievale e più tardiva (fig. 6,1). In basso a est vi è una sala impostata verso nord che porta il nome di "Tomba di David" ed ha, accosto all'abside, un cenotaffio medievale. In alto a ovest, vi è una grande sala, chiamata "cenacolo" perché da secoli viene ricordato come il luogo dell'ultima cena del Signore. Non tenendo conto delle aggiunte tardive, che nei secoli mantennero il ricordo liturgico, troviamo che un angolo della fabbrica, quello di sud-est reca, indiscutibilmente, un elemento antico.

Si tratta di quattro ricorsi, alti cm. 104, 91, 92, 91, ridotti a poche pietre larghe cm. 49, 52, 75, 80, 90, 100. Queste pietre, come si vede, hanno grandi altezze e perciò non possono appartenere ad un ambiente ordinario familiare. Come nota J. Pinkerfeld, che ebbe occasione di praticare dei sondaggi nel 1951, le pietre sono al loro posto originario, e la "Tomba di David" ha l'apparenza di una sinagoga antica.

Infatti è absidata a nord con m. 2,48 di diametro, m. 1,20 di profondità e m. 2,44 di altezza. Il fatto che questa abside non inizi dal pavimento della sala, ma più alto m. 1,92, ci fa capire che non era destinata a ricevere il clero, ma a conservare i libri liturgici. Tale motivo architettonico è comune ad altre costruzioni simili, per es. nella sinagoga di Dura Europos, costruita nel 245; in quella di es-Samu (Estemoa) a sud di Hebron; e sembra anche in quella di Naveh in Batanea, villaggio

di Siria situato a breve distanza dai confini della Giordania. A ritenere all'ambiente il carattere di "sinagoga" ci porta anche l'orientazione verso nord, ossia verso il Tempio, in opposizione alle absidi delle chiese rivolte sempre verso est.

Il sondaggio di Pinkerfeld ha rivelato che il pavimento attuale è più alto cm. 70 del primitivo e che l'ambiente misura all'interno m. 10,50 di lunghezza e m. 5,80 di larghezza. Però va notato che questa larghezza è computata dalla posizione del muro di ovest che data solo dal periodo crociato facendo restare l'abside fuori centro. Sicché non si sa con precisione come fosse l'ambiente antico, e se avesse avuto questa sola abside ovvero anche altre. Monumenti simili del tempo possono suggerirci varie possibilità.

Il Pinkerfeld, seguito da Avi-Yonah, credette che la sinagoga fosse ebraica; ma tale opinione non si può ammettere per varie ragioni. Prima perché dal 135 era proibito agli ebrei di venire a Gerusalemme sotto pena di morte, e tanto meno potevano avere una sinagoga dopo questa data. Avi-Yonah, per evitare questa difficoltà, fa l'ipotesi che la sinagoga fosse costruita ai tempi di Giuliano l'Apostata (361-363); le gesta però di questo imperatore sono ben note e siccome il Sion era in possesso cristiano, qualora gli ebrei vi avessero costruito una loro sinagoga togliendo il posto ai legittimi possessori, essi non si sarebbero lasciata sfuggire l'occasione di rimarcarlo. D'altra parte sappiamo come il regno di Giuliano fu di breve durata e come a Gerusalemme fallì l'impresa di riedificare il Tempio.

Una seconda ragione per ritenere l'ambiente come cristiano, sembra dedursi dai pochi frammentari graffiti copiati dal Pinkerfeld sull'intonaco delle pareti. Queste trascrizioni rimaste inedite per l'improvvisa morte dell'archeologo, per gentile concessione del Prof. Lifshitz, comunicatecele il 2 febbraio 1962, furono edite dal P. Testa. Un graffito porta le iniziali di parole greche NCB che si possono tradurre: "Vinci, o Salvatore! Pietà". Un altro graffito ha lettere che si possono tradurre: "Oh, Gesù! Che io viva, o Signore dell'Autocrate". "L'Autocrate" si crede esser David la cui tomba era venerata nell'ambiente. Anche se i graffiti possono spiegarsi diversamente, rimangono sempre attestazione di culto praticato nel posto.

Una terza ragione per ritenere la sala come sinagoga cristiana è legata al nome che porta. Ricordando come S. Pietro nel discorso tenuto ai primi fedeli, aveva fatto allusione alla presenza della tomba di David, – probabilmente seguendo una tradizione antica – questa tomba fu localizzata al Sion e precisamente in

quest'ambiente. Infatti al Sion ancora nel periodo bizantino si celebrava la festa di David e quella di S. Giacomo, il 26 dicembre. L'associazione dei due non era una cosa fortuita, perché S. Giacomo era discendente di David. Il seggio fu trasmesso poi a Simeone, anch'egli della famiglia di David. E' vero che l'attuale cenotaffio di mole molto rilevante, è opera dei Crociati, ma siccome dal periodo bizantino si celebrava ivi la festa, si suppone che vi fosse stata una "memoria" anteriore. Comunque questa sala, in aperta relazione con il culto della chiesa primitiva, è di pretta destinazione cristiana.

L'edificio del Sion si riallaccia alla disposizione strutturale e liturgica del complesso ecclesiastico di Dura Europos datato al III secolo. Ma la disposizione attuale con due ambienti sacri, è quella del tempo degli Apostoli? La casa del discepolo del Signore messa a disposizione per l'ultima Cena, aveva due sale differenti di riunioni? La risposta a queste domande dipende dalla datazione strutturale della "Tomba di David". I due archeologi israeliti menzionati sopra, guidati da confronti stilistici, hanno creduto l'edificio eretto nel IV secolo; però tale data comodamente la si può spostare anche un po' più indietro, perché le pietre grandi trovano migliori confronti in monumenti anteriori e perché la caratteristica nicchia sopraelevata per conservare la Legge, ha già un esempio anche nella sinagoga di Dura Europos del III secolo.

Vedendo con quanta scrupolosità i Crociati rifecero l'edificio a due piani per conservare le due sale come le avevano trovate, siamo tentati di ammettere che simile scrupolosità fosse osservata anche dai primi trasformatori dell'ambiente.

3. La chiesa-sinagoga di Nazaret

Sapendo che a Nazaret vivevano i "parenti del Signore", fino alla metà del III secolo, possiamo aspettarci edifici sacri cristiani. Essi potevano ben servire per svolgere il culto e per conservare i ricordi relativi a N. Signore. I membri della parentela erano impegnati a ciò non solo perché Gesù era il capo della chiesa che loro guidavano, ma anche perché era membro della loro famiglia.

I posti con rovine paleo-cristiane sono principalmente due (fig. 3,1): il luogo dell'Annunziazione (a) e quello della casa di S. Giuseppe (b), che rispecchiano tradizioni familiari antiche. In ambedue i posti si trovano resti di edifici alterati nei secoli con varietà di tecniche murarie e diversa disposizione interna degli

ambienti. Lo stabilire una cronologia dettagliata di questi resti, come forma esatta, è difficile per la scarsa conservazione; però possiamo individuare alcuni elementi certi.

Attualmente il centro cultuale dell'Annunziata (fig. 3,2) è concentrato in una grotta (a) detta dell'Annunziazione, la quale ha un altare in mezzo. Nel sec. XII la grotta fu inglobata in una grandiosa costruzione lunga m. 75.

La situazione anteriore al periodo medievale ci è rivelata mediante gli scavi praticati a varie riprese ed in modo particolare nel 1955-60. Infatti sotto il pavimento medievale, vi erano i resti di un'altra chiesa, molto più piccola, che entrava nell'ambito di quella crociata, compreso l'atrio e parte del convento, posto a sud. Tale chiesa, rimasta nei fondamenti, è simile a quelle palestinesi del IV-V secolo, sia per la fattura dei muri assai piccoli, sia per i pavimenti a mosaico, e, soprattutto, per la disposizione interna a tre navate con abside (e) fiancheggiata da due sacrestie. La navata di nord, quasi completamente distrutta, ha sul fianco nord la grotta venerata che faceva parte di questo complesso, benché posta ad un livello più basso. Anche la grotta ha una piccola abside orientata verso est come la chiesa, da lasciare intravedere una connessione liturgica nello stesso periodo.

La Grotta venerata non è l'unico sotterraneo del complesso, giacché a sud-ovest vi è un ambiente comunicante con pavimento a mosaico che – secondo l'iscrizione ivi apposta – fu fatto per interessamento del diacono Conon di Gerusalemme. Questi ambienti avevano l'accesso dalla chiesa con due scale una sul fianco ovest e l'altra su quello di sud.

La chiesa aveva un conventino sul fianco di sud, posto allo stesso livello e con pavimenti parimenti musivi. Però mentre nella chiesa e nelle grotte si vedeva nel pavimento musivo effigiata la croce sotto diverse forme, nel conventino vi erano dei tondi vuoti senza di essa. Il fatto ha lasciato supporre che il decreto fatto da Teodosio II nel 427 che proibiva di mettere la croce nei pavimenti, fosse arrivato quando gli artisti erano intenti al lavoro, perché le tessere della chiesa e del convento sono le stesse.

I lavori per l'erezione del nuovo Santuario hanno richiesto di rimuovere i pavimenti musivi, dando così la possibilità di praticare l'esplorazione fino alla roccia. Dallo scavo è emerso che la chiesa bizantina non era stata la prima ad essere eretta nel posto, ma era stata preceduta da un ambiente religioso del quale rimangono notevoli resti dentro una riempitura, alta più di due

metri dal suolo roccioso. Il terrapieno era formato, oltre che dalla terra, da un'ottantina di pietre di rimarchevole grandezza, con modanature architettoniche ben definite (fig. 6,3); tronconi di colonne di circa cm. 50 di diametro; basi con dado; capitelli senza foglie; cornici varie tra cui tre inizi di arco; stipiti di porte e finestre; infine molti blocchi semplicemente squadrati. Senza dubbio le pietre avevano fatto parte di un edificio esistente nel luogo.

Considerando come nella chiesa bizantina lo stilobate (d) era stranamente più alto del pavimento delle navate e per di più costruito con doppio ordine di pietre mentre gli altri muri della chiesa sono ad una sola fila, da apparire un resto riadattato, non si poteva non confrontare le pietre trovate con quelle di questo muro. I pezzi che sono dello stesso materiale *nari*, ossia pietra tenera, hanno presso a poco le stesse dimensioni e fattura, cosicché si può ritenere che formassero uno identico edificio. Si poteva concludere che lo stilobate della chiesa bizantina non fosse altro che la parete sud dell'edificio distrutto per dar luogo alla chiesa.

Ora cercando un confronto stilistico, si vede che i pezzi ritrovati sono simili, per le proporzioni e per le modanature, a quelli delle sinagoghe della Galilea, ritenute erette nei secoli II-III. Particolari rassomiglianze si riscontrano con quella per es. di Um el-Amed per le basi; con quella di Dikkie per gli inizi degli archi; e con quella di Kefer Kenna per i capitelli. Si può quindi ritenere che il primo edificio sorto sul luogo dell'Annunziazione sia stato eretto nel II-III secolo ed avesse la forma sinagogale come gli edifici confrontati.

I pezzi architettonici erano stati rivestiti di intonaco bianco, sul quale ci sono graffiti a carbone o incisi con punta acuminata. In questi graffiti noi troviamo invocazioni simili a quelle dei luoghi venerati nel mondo cristiano; dei nomi come Ruth, Leone; dei disegni, per es. una barca con bandierina divisa in otto canti (ogdoade) sostenuta da asta (fig. 12,4), e di un uomo con cappuccio a mitra, vestito di cilizio, tunica lunga e pallio, stante, che sostiene una croce cosmica (tav. VII,1). Il sacco, o "cilizio" che indossa e la posizione di "mostrare" la croce, cioè Cristo, ci fa credere si tratti della figura del Battista.

L'iscrizione XE MAPIA (= Ave Maria) (fig. 5,2) basterebbe da sola per farci ritenere l'ambiente come cristiano; però altri graffiti ci riportano alla corrente giudeo-cristiana: l'ogdoade sopra la barchetta; la Y con taglio trasversale; la *waw* con la

croce, ecc. Nella riempitura vi era pure un frammento marmoreo di pilastrino, della forma usata ordinariamente per sostenere la mensa degli altari nelle chiese sorte dopo la pace: perciò si può affermare che l'ambiente sacro aveva anche l'altare.

Lo scavo nell'ambito della navata meridionale della chiesa bizantina ha manifestato che per fare il letto del pavimento musivo erano state adoperate delle pietre di un edificio preesistente, giacché esse conservano ancora dell'intonaco bianco che le rivestiva. La ceramica e le monete, trovate insieme, appartengono al IV secolo o inizio del V. Inoltre sotto il pavimento musivo della navata centrale vi era una vasca (fig. 3,2 c) scavata nella roccia, di circa 2 metri di lato, con 7 gradini nel lato sud. Le pareti sono intonacate di bianco e con segni rudimentali, incisi quando l'intonaco era fresco, vale a dire probabilmente da colui che la fece. Vi si notano: una piantina; una croce a tre punte; barchette; rete con 400 caselle, ed altri segni, i quali presi nell'insieme, si riallacciano all'ideologia giudeo-cristiana, da farci ritenere la vasca, come il battistero della comunità.

La vasca rispetto alla chiesa-sinagoga è leggermente impostata verso nord, sicché è difficile ammettere che questi due ambienti fossero stati realizzati in uno stesso tempo. Siccome il muro sovrasta parzialmente la vasca, evidentemente questa è più antica. Le sue pareti in alto tendono a restringersi tanto da lasciarci supporre che la vasca fosse sormontata da una volta rocciosa.

Accosto alla vasca vi era un pavimento musivo impostato verso nord, in direzione della grotta venerata, che consisteva in una corona con la croce monogrammata, in mezzo, e in linee incrociate, in basso. Il mosaico è fatto con tessere piccole a tre colori: rosso vermiglio, turchino e bianco. Siccome tale specie di rosso non trova riscontro negli altri mosaici pavimentali della chiesa bizantina, e il pavimento è ad un livello più basso degli altri, si può ritenere che il mosaico sia anteriore agli altri. Proprio sopra la vasca vi era la continuazione dello stesso mosaico, composto però con tessere più grandi ed ornato da crocette e dalla croce cosmica completa con i quattro angoli, cioè una croce grande in mezzo e 4 più piccole ai lati. Questo secondo mosaico, per il materiale usato e per la struttura, darebbe l'impressione di essere un'aggiunta all'opera primitiva; però è concepito con l'identica mentalità.

Al momento della scoperta la vasca era piena di terra, di pietre tra cui si notava una soglia di porta, e di piccoli frammenti

d'intonaco pitturato con colori vari: bianco, rosso, verde, turchino, recanti motivi delle imitazioni di marmi; e dei graffiti fatti a carbone o incisi con punta. I frammenti sono troppo piccoli per farci conoscere la natura dell'ambiente; però conservano qualche formula invocatoria; dei nomi, come Sisinio; e delle lettere che si riallacciano al programma giudeo-cristiano, per es. IH o nome di Gesù. Sicché si deve riportare il tutto ad un medesimo movimento di idee.

La data di questo intonaco molto fine, per la composizione e per i colori vivi trova paralleli con esempi di buona fattura del periodo romano. Il momento in cui l'intonaco di un edificio preesistente fu gettato nella vasca, indica il tempo in cui l'ambiente venerato fu distrutto per dar luogo ad un altro. Se ammettiamo che la vasca fosse in uso fino alla costruzione della chiesa bizantina, allora i graffiti possono appartenere anche al IV secolo; se invece si ammette che la vasca fosse chiusa al momento dell'erezione del primo edificio, allora questi graffiti si debbono riportare al III secolo. Un confronto con i graffiti della chiesa cristiana di Dura Europos, distrutta nel 265, che presentano indiscutibili rassomiglianze, ci fanno pensare a quest'ultimo tempo.

In evidente rapporto col pavimento musivo recante la corona, è quello fatto a nord in una grotticella (fig. 3b), situata al termine delle scale che iniziano presso il mosaico della corona. Ha pure la croce monogrammata e delle linee incrociate con caselle nel mezzo. In detta grotticella sono state trovate le tracce più antiche del culto pratico in tutta la zona. Infatti la parete di est aveva sei intonachi sovrapposti, tutti anteriori al periodo medievale. Nel terzo intonaco, cominciando ad enumerarli dalla roccia, vi era infissa una moneta del IV secolo. Nell'intonaco più antico, aderente allo scoglio, vi è una lunga iscrizione greca dove si parla di una certa Valeria che pare la benefattrice del luogo, e la raffigurazione del "Paradiso" con piante e corona. Nella tav. V,1 è riprodotta una parte dell'iscrizione e, nel mezzo, un frammento dell'intonaco superiore con i nomi di Pietro e Paolo.

Sopra questa decorazione i pellegrini scrissero vari nomi e preghiere, tra cui una con l'invocazione a Gesù "Figlio di Dio".

Connessa a questa struttura è la cisterna (fig. 3, f) posta ad ovest della vasca, rimasta in uso fin dopo il periodo medievale. Tutti questi ambienti di grotte e mosaici sono una trasformazione di locali preesistenti: silos, pressoi, cunicoli, pozzuoli, ecc. che si estendono in tutta la zona che attornia la Grotta venerata. E' la

parte del villaggio abitato dalla famiglia di Maria e dai "parenti di Gesù".

L'altro complesso, il Santuario della Nutrizione, o "casa di S. Giuseppe", che recenti scavi hanno mostrato in uso nel I secolo, è racchiuso da una chiesa medievale rialzata agli inizi del secolo col titolo di S Giuseppe (6,2). Delle istallazioni primitive rimane una grotta formata da diversi silos riuniti, ed alla superficie da una vasca costruita in muratura (b) posta presso l'ingresso alla grotta sottostante (a). Vicino c'è una grande cisterna ed un pavimento musivo a disegni geometrici.

Le istallazioni paiono destinate all'amministrazione del battesimo e saranno prese in esame nel capitolo X.

4. La chiesa dei *Minim* a Cafarnao

Nel 1921, scoperta una chiesa ottagonale con pavimento musivo, fu creduta la tradizionale "casa di S. Pietro", ma mancavano prove sicure: queste furono date dallo scavo praticato nel 1968 dal P. Corbo coadiuvato dai membri dello Studium Biblicum Franciscanum, ora ampiamente illustrato. La pianta (fig. 6,4) tolta dalle pubblicazioni recenti, presenta il tracciato dei muri delle stanzette che formavano la tradizionale "casa di S. Pietro" (segnati con spazi bianchi) e poi i muri del primo edificio o chiesa dei *Minim* (segnati in nero). Per rendere più chiaro questo periodo, che ci interessa da vicino, abbiamo omesso di segnare i muri della chiesa ottagonale, eretta nel V secolo, dai cristiani di ceppo gentile. La pianta, quindi, mostra solo le diverse istallazioni più antiche avvenute sul posto.

Le stanze primitive sono fatte con materiali poveri, le costruzioni dei *Minim* con muri con calce rivestiti di intonachi ed i muri della chiesa ottagonale, rimasta solo nei fondamenti, con pietre squadrate. Gli intonachi della costruzione dei *Minim* ci manifestano il carattere dell'ambiente religioso formato da una sala ornata con affreschi a fiori o disegni geometrici (fig. 6,5). Essendo essa la sola stanza grande e con affreschi si presume logicamente esser stata la sala liturgica che aveva il ricordo sacro. Infatti è su questo intonaco che i pellegrini scrissero invocazioni, nomi e segni, purtroppo rimasti spesso frammentari. Sfogliando il volume illustrativo di tali graffiti del P. Testa, possiamo vedere, per es., la parola liturgica "Amen"; quella ben nota "Ixtys" (pesce) (fig. 11,17), le iniziali del nome di Gesù (fig. 8,18) in lingua greca; la parola "sorvegliante" o "vescovo" in lingua

paleostrangelo; il ricordo di Pietro: "Romae... Petrus" esposto in latino "sillabato" ossia con ciascuna lettera racchiusa in un quadrato; la "forma mundi quadrata" o croce cosmica; una barchetta simbolica, ecc.

Stratifigraficamente lo scavo ha reso una cronologia certa: case che risalgono al tardo ellenistico e romano, quindi in uso ai tempi del Signore; costruzioni con la sala cultica dei secoli III-IV e chiesa ottagonale del V secolo. Ora vedendo i testi letterari relativi a Cafarnao, ne troviamo uno attribuito ad Egeria, pellegrina agli inizi del V secolo che dice: "In Capharnaum autem ex domo apostolorum principis ecclesia facta est, cuius parietes usque hodie ita stant sicut fuerunt" (*E* n. 443); ed uno di un anonimo pellegrino venuto da Piacenza nel 570 che suona: "Venimus in Capharnaum in domo Petri, quae est modo basilica" (*E* n. 436). Come si vede il risultato archeologico è in piena armonia con i testi letterari. Da essi si deduce che i parenti di S. Pietro trasformarono la loro casa in luogo di culto e più tardi i cristiani di ceppo gentile vi edificarono sopra una chiesa di pretto stile bizantino, quando si sostituirono ai cristiani di ceppo giudaico, detti anche *Minim*, che l'avevano tenuta fino a quel tempo. Erano quei *Minim* ricordati nel *Midrash Rabba, Ecclesiastico.*

5. Altri ambienti sacri

Osservando i luoghi dove abitavano i *Minim* troviamo degli elementi che potrebbero esser appartenuti ad essi. Così per es. i membri della missione archeologica di Michigan scavando a Seforis riconobbero in un ambiente mezzo rupestre i resti di un ambiente cultico cristiano poi trasformato in chiesa dai gentilo-cristiani. Nello stesso posto vi è anche un'iscrizione aramaica presso la quale i crociati edificarono una chiesa col ricordo di S. Anna, ossia della casa dove nacque Maria.

Un'altra iscrizione aramaica che potrebbe esser appartenuta ai giudeo-cristiani è stata trovata a Kefer Kenna, che la tradizione cristiana identifica con la Cana evangelica.

Più chiaro sotto il punto di vista di appartenenza ai *Minim* è il monastero di Beth ha-Scitta, presso Beisan, ora completamente distrutto. L'edificio aveva 8 stanze fiancheggianti un cortile pavimentato a pietre e dalla parte di est, il complesso religioso che consisteva in due camere pavimentate a mosaico con tecnica insolita. In una vi era una croce racchiusa da circoli, e nell'altra

(fig. 15,1) un complesso di caselle ed altri segni fatti con tecnica primitiva e singolare. Vi è stata riscontrata "la scala cosmica" (v. cap. XII) con tecnica differente da quella classica, come lo sono pure i segni rappresentati. Siccome nel pavimento vi è rappresentata la croce in modo eminente, si suppone che il complesso religioso sia stato fatto prima del 427, perché in quest'anno Teodosio II proibì di mettere la croce nei pavimenti.

Un altro pavimento musivo realizzato in maniera indipendente dalla maniera classica è a Kh. Siyar el-Ghanam, presso Betlemme, che ha una croce bicolore piantata sul quadrato e vicino l'invocazione: "Il signore custodisca da ogni male" e l'altra "Signore aiuta". Il mosaico faceva parte di un complesso molto esteso di carattere religioso-agricolo.

6. Le grotte sacre

Oltreché nelle sinagoghe i giudeo-cristiani amarono praticare il culto in alcune grotte reputate "mistiche". Celso, osservando questo fatto, li accusò di compiere ivi cerimonie occulte e arcane. Origene scagionò i cristiani dall'accusa di essere una società occultistica (*PG* 11,1539), ma confermò l'affermazione del pagano sull'utilizzazione delle grotte a scopo religioso.

S. Cirillo che teneva i suoi sermoni a Gerusalemme quando i giudeo-cristiani istallati sul Sion avevano formata una chiesuola indipendente, cercò di opporsi a loro, e, indirettamente conferma l'affermazione che essi praticavano il culto anche nelle grotte. Dice infatti (*PG* 33,1047-8): "Quando ti troverai forestiero in qualche città, non domandare del "dominico"; anche le sette degli empi fregiano di questo nome le loro spelonche; né domandare nemmeno dove sia la chiesa, ma specifica bene e chiedi dove sia la chiesa cattolica". Si vede che anche nella metà del IV secolo si tenevano delle pratiche religiose in grotte.

S. Cirillo non poteva ignorare lo sviluppo che aveva preso il concetto di "grotta lucida" o "lucidissima" presso i giudeo-cristiani, da far attrarre la gente a frequentarle. Le grotte si appellavano con questi aggettivi derivati dalla luce, non perché in realtà fossero lucide, ma perché rivestivano un carattere mistico. Si pensava che essendovi penetrata la presenza divina la grotta era diventata "lucida". A quanto pare la teoria si iniziò a Betlemme con la nascita del Salvatore, al momento della quale molti scritti giudeo-cristiani, come il *Vangelo di Giacomo,* descrivono una grande luce. Ma Gesù, portatore di luce, non si doveva restringere

alla sola nascita, e così molte altre grotte ebbero lo stesso appellativo.

Tali grotte mistiche erano destinate principalmente allo svolgimento delle pratiche devozionali relative al mistero che ivi si commemorava. Esse più che devozioni collettive, appaiono di iniziativa privata.

Le grotte mistiche

Eusebio ha disteso varie pagine per illustrare tre "grotte mistiche" onorate da Costantino con una basilica: quella della Natività del Signore a Betlemme (fig. 2,1); quella dell'insegnamento sull'Oliveto e la tomba di Gesù, ritrovata negli scavi nel 326. Tali grotte avevano avuto un culto nei tempi anteriori da risalire ai tempi apostolici, e Costantino non ebbe scrupoli di farle passare dalle mani dei giudeo-cristiani a quelle dei gentilo-cristiani, e costruirvi sopra una basilica.

Altre grotte venerate, come la tomba della Vergine al Getsemani (fig. 5,4) passarono a quest'ultimi in un periodo posteriore.

Non è il caso di stare a dimostrare che dette grotte fossero adibite al culto prima di Costantino, perché sono fatti noti. Così per es. per Betlemme c'è la tradizione scritta di S. Giustino, di Origene che ci fa sapere che la nascita di Gesù in una grotta era nota anche ai pagani e di Eusebio che nella *Demonstratio evangelica,* scritta da 5 a 10 anni prima che Costantino costruisse le basiliche, e quindi senza l'assillo di giustificare un fatto compiuto, parlando della grotta di Betlemme, e di quella dell'Eleona sul monte Oliveto, dice che gli abitanti le mostravano ai molti che si recavano a visitarle (*PG* 22,179-80; 539-40 e 457-8).

La grotta sull'Oliveto è supposta nel *Transitus Virginis,* scritto probabilmente da Leucio (II sec.), quando descrive la Vergine all'annunzio della sua morte, andare a "pregare" ivi; e dall'anonimo autore dell'*Historia Josephi,* scritta da un giudeo-cristiano, quando fa raccontare da Gesù agli Apostoli la morte del padre putativo.

Riguardo alla tomba del Signore, il Vescovo Macario, per poterla ritrovare, ottenne dalla famiglia imperiale di distruggere il sovrastante tempio di Giove che era il principale della città. Egli aveva certamente una ragione forte perché a quei tempi la città era quasi tutta pagana, o abitata da "greci stranieri ed idolatri"

come si esprime Eusebio (*PG* 23,1043-4) e perciò poteva suscitare una reazione qualora non ci fosse stato nulla. Macario si basava sulla tradizione conservata dai giudeo-cristiani, ricordati vagamente come "ebrei" dagli storici gentilo-cristiani: Rufino, Paolino di Nola, Sozomeno, ecc., perché in quel tempo esisteva ancora la lotta tra le due correnti cristiane di ceppo ebraico e gentile e non si voleva dare ai primi molta importanza.

Altre grotte sacre

Oltre le tre grotte mistiche valorizzate da Costantino, l'antichità cristiana ne conobbe parecchie altre, alle quali erano annessi ricordi del Signore, della Vergine e dei Santi. Così per es. Gerusalemme ne mostra una al Getsemani dov'è attaccata la memoria del rifugio notturno del Signore e, più tardi, quella di una delle tre cene fatte dal Signore prima di subire la passione.

Una casuale scoperta presso Betania ci mise in presenza di una grotta venerata con soggetto simile. Era prima una cisternuola ovale di m. 5,40 di larghezza per m. 4 di lunghezza e m. 3,20 di altezza, preceduta da una scalinata, che, in un certo tempo non si sa per quali ragioni, fu trasformata in grotta venerata. La scalinata fu rotta nella parte interna e le pareti ricevettero ulteriori intonachi più fini, sui quali i devoti tracciarono nomi, invocazioni e segni, anche con dottrinale giudeo-cristiano. Questi graffiti risalgono al III-IV secolo. La ragione di venerare la grotta, per quanto ci è dato di conoscere dai graffiti (fig. 11,10) e dalla letteratura bizantina, specialmente di un testo attribuito ad Eutichio di Costantinopoli (*PG* 86,2393), era il ricordo di una delle tre ultime cene del Signore. Una cena era ricordata al Cenacolo, una al Getsemani ed una a Betania.

Gli scavi praticati a Der Rawat (Campo dei Pastori) presso Betlemme hanno mostrato che la prima istallazione cultica nel luogo era dentro una grotta.

Ain Karim, presso Gerusalemme, conserva una grotta che avrebbe servito di rifugio ad Elisabetta e a S. Giovanni quando sfuggivano alle insidie di Erode, secondo il racconto del *Vangelo di Giacomo* (22). In fondo ha una piccola fontana che permetteva la vita ivi. Nello stesso luogo si conserva anche una pietra, con un incavo, che si dice abbia nascosto S. Giovanni bambino.

La Quarantena ha una grotta posta nel ripido declivio della

montagna, che ricorda il digiuno quadragesimale di Gesù.

La località di Sapsas o Sapsafa presso il Giordano (fig. 4,1) aveva pure una grotta che si diceva abitata dal Battista e da Gesù.

Nel 333 l'anonimo pellegrino venuto da Bordeaux trovò presso la probatica piscina in Gerusalemme la "crepta ubi Salomon daemones torquebat". Il racconto di tale azione riferita al re Salomone si trova nel noto *Testamentum Salomonis* (*PG* 122,1315-58). Amuleti con l'effigie del re cavalcante che uccide il demonio sotto forme femminili (fig. 13,21) se non tutti alcuni si debbono riportare a questo santuario rupestre. Tali amuleti furono usati anche dai giudeo-cristiani, come si può vedere dai ritrovamenti di El-Gisc (Giscala), in Galilea, dove essi si trovarono nelle tombe insieme a croci. L'anello usato per sconfiggere il demonio e che si diceva derivato da Dio (= sigillo di Dio) dalla cripta presso la Probatica fu poi portato al S. Sepolcro, dove lo si faceva baciare il Venerdì Santo quando si venerava la S. Croce. Al S. Sepolcro erano state trasferite anche le giarre dove sarebbero stati rinchiusi i demoni. I padri del IV secolo trovandosi di fronte a questo santuario salomonico molto venerato, invece di distruggerlo cercarono di cristianizzarlo. Conservare il culto nella grotta sembrava loro poco conforme al dottrinale cristiano e lo trasportarono al S. Sepolcro modificandolo sostanzialmente.

La distruzione di un muro, che nascondeva la parete est del Calvario, ci ha messo in presenza di una grotticella venerata fino dagli inizi della chiesa. Prima dell'anno 135 i cristiani vi immaginavano il limbo dove Gesù era disceso per redimere Adamo. Dopo questa data, essendo il luogo confiscato dai pagani, vi si commemorava la discesa agli inferi di Venere, che andava a cercare Thamuz. Riacquistato il posto dai cristiani, ai tempi costantiniani, la grotta fu chiusa ed è rimasta così fino ai nostri giorni. Ne troviamo la descrizione del culto fatto ivi in vecchi libri specialmente nella *Caverna dei Tesori* che abbiamo riedito e riambientato nel 1979.

In conclusione possiamo costatare quanto fosse sviluppato il culto delle grotte, tanto da fornirci la documentazione di molti ricordi sacri.

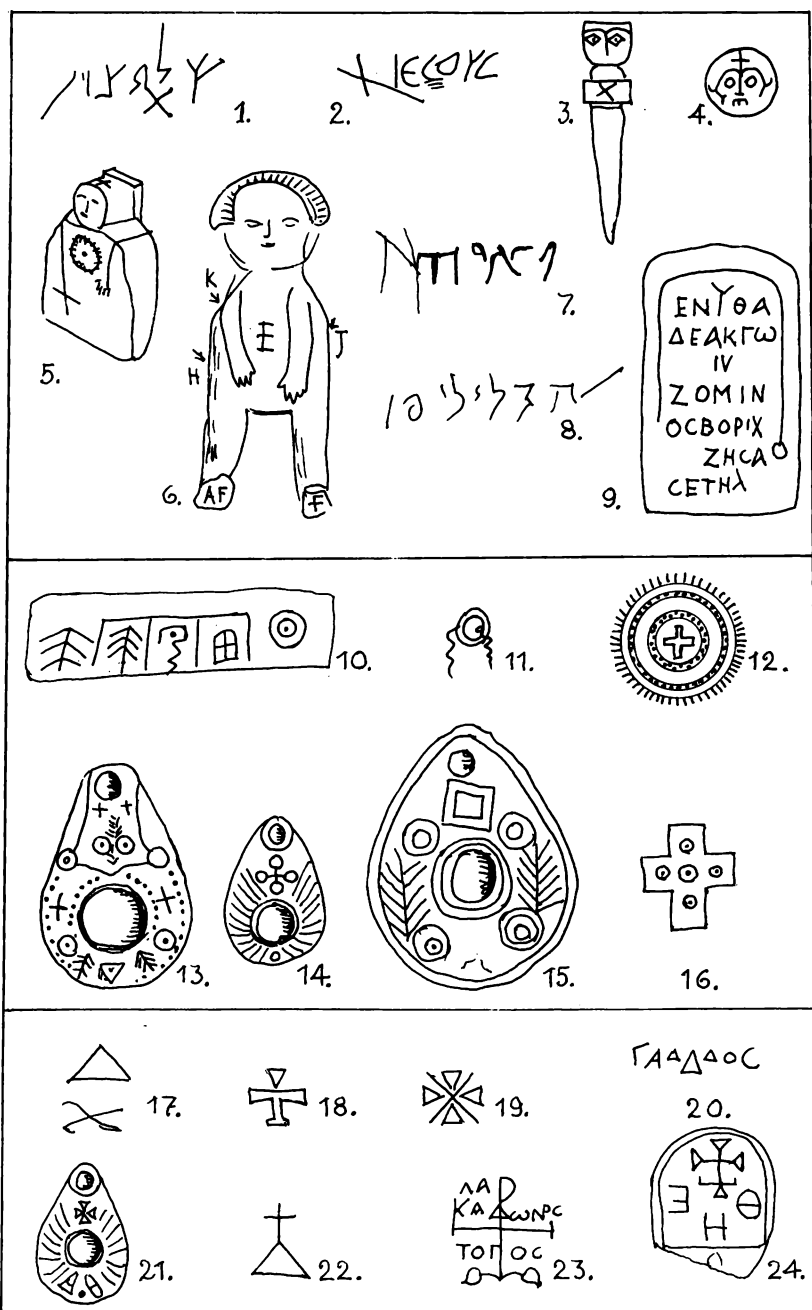



Fig. 7. «Segni» su amuleti ed iscrizioni (1-9). Simboli della «vita» con circoli (10-16) e con «triangoli» (17-24) su muri, iscrizioni e lucerne fittili.

CAPITOLO VI

COMPOSIZIONE DEI SEGNI TEOLOGICI

La discussione fra ebrei e giudeo-cristiani era basata sulla Bibbia, fonte comune per ambedue di ogni ragionamento, e tenuta con il solito sistema di interpretazione personale. La sola grande differenza che correva fra i due, consisteva nell'accettare o rigettare Cristo come il Messia promesso. Parimenti comune alle due correnti era la mentalità giudaica basata sulla letteratura, ispirata o apocrifa, e la maniera di esporre i concetti escludendo l'uso delle figure. Da questo sistema derivò la continuazione di quei segni già noti per esprimere delle idee che i giudeo-cristiani trasferirono alla persona di Cristo. Questi segni pervadono i monumenti primitivi, e continuano in quelli del mondo gentilo-cristiano e per vari secoli.

1. Le "Testimonia"

Dal momento che i segni non dovevano esprimere una cosa visiva, come erano le immagini, ma solo esprimere delle idee, le "Testimonia" influirono in modo preponderante a determinare i segni. Esse fornirono le idee teologiche scaturite dai libri della S. Scrittura, specialmente da alcuni versetti di carattere profetico. Tali repertori biblici, ai tempi di N. Signore erano stati già riuniti in vista della prossima venuta del Messia, tant'è vero che li troviamo usufruiti anche dai solitari di Qumran e dagli Evangelisti. Tali raccolte oggi sono chiamate *"Testimonia"* perché racchiudevano le principali testimonianze sul Messia venturo. I testi erano stati spigolati dal *Pentateuco,* specialmente dal *Genesi,* da *Isaia* e saltuariamente da altri libri ispirati.

Il metodo, con cui gli antichi scrittori giudeo-cristiani arrivarono a vedere Gesù in tanti testi, fu molto vario e per noi spesso impensato. Così per es. l'anonimo autore della *Lettera di*

Barnaba scorge il significato del nome di Gesù: IH nei 318 servi di Abramo a causa dei numeri sacri; e S. Ireneo, usando il *notarikon* dei Rabbini, intende provare che Gesù è il Signore del cielo e della terra. Ireneo dice pure che vi sono solo 4 Vangeli perché tali sono le 4 parti del mondo, quattro venti e quattro forme di cherubini. Tale metodo simbolico non era nuovo, tant'è vero che si trova già impiegato dagli Apostoli, per es. S. Paolo che riconosce Cristo nella pietra battuta da Mosè (*1 Cor.* 10,4). La novità consiste, rispetto agli ebrei, nell'introdurre la persona di Cristo.

Abituati oggi ad una esegesi letterale, questo modo di cercare Gesù nelle Scritture, ci pare un po' strano; per i discepoli del Signore, invece, e per i loro seguaci, che erano convinti che la Scrittura contenesse tutto di Gesù e che vederlo fosse solo una questione di maggiore o minore intuizione, appariva normale. Gesù stesso nella via per Emmaus, ai due discepoli sconsolati, interpretò in tutte le Scritture quello che lo riguardava, incominciando da Mosè (*Luca* 24,27).

Il processo di adattamento consisté nell'osservare un fatto o detto del Signore, e poi di cercare un testo biblico che lo spiegasse. Per es. l'ingresso trionfale di Gesù in Gerusalemme, prima fece restare meravigliati gli Apostoli, ma poi con la riflessione si trovò un testo biblico che lo profetizzava. La lanciata del soldato nel petto di Gesù crocifisso in un primo momento non parve che un fatto comune, ma poi vi si vide una profezia messianica. Con questo metodo si iniziò una teologia nuova che già dai primi tempi ebbe uno sviluppo rigoglioso.

2. Il rito di "segnare"

Scopo di segnare

Lo scopo usuale di "segnare" un individuo, o un animale o un oggetto era quello di mostrare l'appartenenza al padrone. Il segno, da una parte, implicava la soggezione e la dipendenza e, dall'altra il diritto di esser protetti dal padrone. Simile linguaggio figurativo nel V. Testamento fu tenuto nei riguardi del Signore, come appare da vari passi della S. Scrittura. In una visione di Ezechiele (9,4 ss) si parla della distruzione di Gerusalemme; ma Dio mandò avanti "un uomo vestito di lino che aveva anche la borsa dello scrivano e a lui disse: "Passa in mezzo alla città e segna un *tau* sulla fronte degli uomini che sospirano e gemono

per tutte le nefandezze che si commettono in mezzo ad essa". Poi lo invia di nuovo: "Ammazzate fino allo sterminio; solo non vi accostate ad alcuno che porti il *tau*". Sostanzialmente la visione non era che una ripetizione profetica del fatto raccontato nell'*Esodo* (12,23), col sangue segnato sulle porte degli Israeliti, in Egitto, che risparmiò gli Ebrei.

Tale concetto biblico passò presto in eredità ai cristiani che l'adattarono a Cristo. L'*Apocalisse* (7,3 ss) parla degli eletti, che hanno "il segno del Dio vivo", e di "segnati" di ciascuna tribù, opposti ai "segnati" della bestia (13,16-7). Il II capitolo (38) del *IV Libro di Esdra* ha questa frase: "Surgite et state et videte numerum signatorum in convivio Dei", e, affinché i cristiani possano arrivare colà, l'autore comanda: "Mortuos ubi inveneris, signans commenda sepulcro, et dabo tibi prima sessionem in resurrectione mea" (23).

L'anonimo autore del *Descensus Christi ad inferos* (VIII-X) descrive poeticamente l'ingresso in paradiso per il segno della croce. Infatti Gesù, sceso agli inferi, introduce in paradiso tutti coloro che hanno la sua immagine e somiglianza "e stendendo la mano fece il segno della croce su Adamo e sopra tutti i santi, e tenendo Adamo con la destra ascese dagli inferi e tutti i santi lo seguirono". Al buon ladrone Gesù aveva dato il segno dicendogli: "Porta questo e vai in paradiso, e se l'angelo del paradiso non ti fa passare, mostragli il segno della croce e digli: "Gesù Cristo, il Figlio di Dio, che ora è crocifisso, me l'ha dato". Ripetuto questo e mostrato il segno, il buon ladrone si vide aprire la porta del paradiso.

Abercio, nel noto carme (verso 9), parla di un popolo "che porta il sigillo splendido", mostrandoci così che l'uso di segnarsi non si riferiva solo al mondo futuro, ma anche a quello presente.

Il gesto, perciò, di "segnarsi", indicava un rito sacro ed il "sigillo" (*sfragis*) che, fra i seguaci del Signore, era talvolta il battesimo, tal'altra la circoncisione, e più spesso un'azione più semplice. In qualunque modo fosse fatto, il "segno" indicava sempre il "portare il Nome", che per i cristiani era quello di Gesù, ed aveva un carattere sacro, quasi sacramentale.

Qualità dei segni

Il gesto o "segno" aveva un carattere temporaneo, ovvero indelebile. Il primo consisteva in un gesto della mano a forma di croce; il secondo quando era tracciato in modo da restare

permanente. Tale era l'incisione, il tatuaggio, ecc. Tertulliano (*PL* 2,99) è testimone del costume, invalso in tutto il mondo cristiano, di fare la croce sul corpo con carattere temporaneo: "Se ci mettiamo in cammino, se usciamo o entriamo, se ci vestiamo, se ci laviamo o andiamo a mensa, se ci poniamo a letto, se ci poniamo a sedere: in queste ed in tutte le nostre azioni ci segnamo la fronte col segno della croce".

Un altro gesto pure temporaneo, ma più materializzato, era quello di mettersi al collo il "segno" ordinariamente una croce o una collana con la croce. L'uso era antichissimo; tanto che lo troviamo in vecchie immagini, per es. di Shamshi-Adar V, re di Assiria; e fu continuato dai cristiani i quali dettero al segno il significato cristologico.

Un segno stabile ed indelebile era il tatuaggio e la cauterizzazione che sembra esser stata usata dai cristiani in occasione del "battesimo di fuoco". Esso aveva un valore particolare perché si basava sull'interpretazione materiale delle parole del Battista: "Io vi battezzo con l'acqua; viene dopo di me chi battezza con spirito e fuoco" (*Matt.* 3,11) e dalle stesse parole di Gesù: "Sono venuto a portare il fuoco sulla terra (*Luca* 12,49). Praticando la cauterizzazione i cristiani credevano di liberarsi dal fuoco punitivo dell'inferno.

Trattandosi di individui, il segno veniva fatto, ordinariamente, sulla fronte, ma anche sulla testa, sulle spalle, sulle altre parti del corpo e sulle vesti. La tradizione è attestata dall'antichità. Nell'*Apocalisse* si parla degli eletti che hanno il segno "sulla fronte" (14,1). Le *Odi di Salomone* (VIII,16) dicono: "Io ho messo il mio sigillo sul loro viso". Nel *Testamentum Salomonis* si fa dire al demonio: "Mi cacciò il Salvatore che si farà uomo, il cui segno se si scrive sulla fronte, mi caccierà" (*PG* 122,1339-40).

Simili idee si perpetuarono attraverso i secoli e, tra gli altri, vengono esposte plasticamente nel bel mosaico della chiesa di Dafne in Attica (XI sec.). Dal costato di Gesù crocifisso sgorga un fiotto di sangue che, attraverso la spaccatura della roccia del Calvario, cola sulla testa di Adamo, formando una croce.

Il profeta Zaccaria (14,20) ci manifesta l'uso di segnare anche le cose inanimate: "In quel giorno perfino sulle sonagliere dei cavalli vi si troverà "sacro al Signore"; e le caldaie della casa del Signore saranno come bacini che stanno davanti all'altare".

Tale uso continuò tra i giudeo-cristiani. Il *IV Libro di Esdra* (2,23) infatti comanda di segnare i sepolcri per fare un'opera di

carità molto meritoria davanti a Dio. I monumenti pervenutici ci dicono che la raccomandazione non rimase lettera morta. Le croci abbondano sempre e nelle catacombe di S. Callisto a Roma, vi è un monogramma a 5 punte con l'iscrizione: "Sinnatum est".

Il "segno", come il marchio degli schiavi, doveva mostrare il nome del padrone. La forma più frequente fra i cristiani era il *tau* (x o +) basato sul testo di Ezechiele e perciò pieno di significato religioso, per il riferimento alla croce di Cristo. Però la letteratura antica menziona altri segni di Cristo. Per es. le lettere apocrife di Gesù ad Abgar, re di Edessa, redatte non più tardi del III secolo, ricordano 7 sigilli con i quali Gesù avrebbe suggellato la lettera; la croce o *taw, psi, X, epsilon, Y, P,* e *delta.* Ad eccezione del primo preso dall'alfabeto antico ebraico, tutti gli altri sono tolti da quello greco. Tali sigilli stavano per esprimere la potenza del nome di Gesù padrone dei sette cieli.

Nelle *Odi di Salomone* (XLII, 13,26) si esprime questa idea parlando della visita di Gesù fatta allo "sheol". In questa occasione si fa dire a Gesù: "Io intesi le loro voci e tracciai il mio nome sulla loro testa: per questo essi sono liberi e mi appartengono".

Nei prodotti di ambienti dove si osservava la Legge sulla proibizione delle immagini, i segni sono tracciati sul nome. Tale fatto si riscontra, per es. in alcuni ossuari del Monte Oliveto. Così per es. in un ossuario del Dominus Flevit (fig. 7,1) è scritto due volte il nome della defunta Shalamzion ed una volta segnato da X. Si vede bene che chi scrisse il nome tracciò pure il segno perché la mano è la stessa. In un altro ossuario si ha il nome Gesù preceduto da X (n. 2) che tocca le prime lettere; e nel noto ossuario di Nicanore l'iscrizione intera è tagliata da un grande X.

Nei prodotti di ambienti dove non si osservava la proibizione mosaica delle immagini, i segni si trovano marcati sulla fronte, sulla testa, o addosso alle persone rappresentate. Così negli scavi dell'Ophel a Gerusalemme (fig. 7,3) è stato trovato un amuleto di avorio a forma di corno che ha, in alto, una testa, e sotto un X, evidentemente simbolico. Nel Museo della Flagellazione, una parete di vaso fittile (fig. 7,4), reca in rilievo, con linee tracciate in modo svelto, la testa di un individuo che ha il segno della croce sulla fronte.

Le pietre di Kilkisc mostrano molti segni sulla fronte, sulle spalle, sulle vesti. Ne diamo due esempi (fig. 7,5) di un uomo marcato sulla testa dal solito *tau* ed un altro (fig. 6) con molte

lettere nei fianchi e nei piedi, le quali rientrano nel repertorio dei segni del nome di Gesù.

Qualche cosa di simile si riscontra nelle vesti dei mosaici parietali di Roma e Ravenna, insieme a lettere, alcune delle quali, come I, H, *gamma*, che si riportano a Cristo.

Per costatare l'uso di portare al collo le croci e altri oggetti religiosi basta pensare alle tante medaglie che si trovano nei musei. Però le pietre di Kh. Kilkisc ci forniscono moltissimi esempi di quest'uso. Per avere un'idea ne riportiamo alcuni con rosette varie (fig. 15,6-9).

3. Il senso del mistero

Era mentalità comune degli antichi, compresi i giudeo-cristiani, di conservare il *mysterium absconditum*, in modo che i loro segni e simboli non fossero compresi che dagli adepti della setta. Per questa ragione molti segni che si trovano nei monumenti sono difficili a spiegarsi. L'indecifrabilità era ricercata anche per dare maggior forza al segno. Per questo spesso era messo in un luogo nascosto. Così per es. negli ossuari del "Dominus Flevit" troviamo nelle pareti interne di uno (tav. 2,2) le prime lettere dell'alfabeto greco ed in un altro l'iscrizione: "Di Fuorinio. Buon viaggio" (fig. 15,5).

Anche i pupazzi di Kh. Kilkisc mostrano tale pensiero quando hanno lettere sotto le piante dei piedi (fig. 7,6).

La ragione di far ciò si trova nel pregiudizio, molto diffuso, che la conoscenza del segno da parte di un nemico potesse nuocere alla persona alla quale si credeva fare del bene che, negli ossuari e nelle pietre di Kh. Kilkisc sono i defunti. Si temeva che i nemici invisibili avessero potuto produrre segni contrari annullando la forza dei segni buoni.

Spesso nelle iscrizioni si notano delle lettere fuori posto, e situate più alte delle altre. Gli archeologi sono soliti attribuire il fatto a capricciosità, sbadataggini ed ignoranza dei lapicidi. E' stato osservato però che queste "sbadataggini" sono moltissime e sono fatte anche in iscrizioni accurate ed eleganti dove non si aspetterebbero. E' stato costatato pure che le lettere messe fuori posto, sono spesso quelle che le fonti antiche riallacciano ad un sistema teologico. Bisogna quindi riesaminare le spiegazioni emesse, spesso, senza controllo. Nel nostro caso ricordiamo la stranezza della lettera *waw* fra le parole della laminella ebraica di

Beirut (fig. 14,2, v. cap. XII). Sapendo che tale lettera ha un significato cristologico, non si trova strano che sia inserita così per dare maggior forza all'amuleto. Due esempi romani (fig. 3,4 e 6) mostrano in risalto il simbolo *tau*.

Il senso del mistero si riteneva racchiuso anche nei numeri che per questa ragione furono apposti alla fine dei nomi, ovvero frammischiati in modo da spezzare le parole. Possiamo portare parecchi esempi notati sui monumenti funerari; il loro significato specifico si deve riportare al repertorio del defunto. Ne scegliamo due tolti da ossuari che a prima vista appaiono marcati senza ragione.

Il n. 7 della fig. 7 inciso su un ossuario del "Dominus Flevit", alla fine del nome Giuda porta attaccata la lettera ebraica *he*, tracciata dalla stessa mano, ma in un modo più fine per far capire che non appartiene al nome. E' il numero del defunto, il n. 5, che doveva servirgli per il passaggio alla vita futura nella "scala cosmica" (v. cap. XII).

Il n. 8, è inciso sopra un coperchio di ossuario trovato a Betfage, attualmente conservato al Louvre, dove c'è il nome Levi con il n. 3 in caratteri nabatei.

Presentiamo poi un esempio del tempo della pace (n. 9) ossia una stele della regione di Kerak che presenta il fenomeno di intrusione nel testo di lettere a numeri. Le lettere sono introdotte nei primi tre righi e sono: Y, A e il numero romano IV. L'iscrizione dice: "Qui riposa Sozomeno di Borico, vissuto 30 anni". Altre due iscrizioni su steli della regione presentano fenomeni simili. In esse c'è la combinazione delle lettere precedenti Y e A. Tenendo conto che sono incise su di steli funerarie, rizzate per il vantaggio dei defunti, si può pensare senz'altro alla croce a due corni, ossia dei due angeli custodi Michele e Gabriele e la seconda Cristo principio (= Archè) completando così il concetto di protezione. Il concetto è molto comune, perché i viventi associavano Gesù ai due angeli per ottenere il sollievo dei defunti. Il numero 4 era scelto per il creduto bisogno dei defunti.

Un'altra concezione diffusa nell'antichità era quella di ritrovare il senso mistico nelle lettere ormai fuori d'uso e negli intrecci che talvolta appaiono come capricci. Ne notiamo qualcuna delle più usate: *alef* col valore numerale di 1; lo *psi* greco detto anche croce a tre corni, con il valore numerale di 5; *heth* col valore numerale di 8, e *kaf*, detta anche croce a tre corni, col valore numerale di 20.

Nella scelta di questi numeri e lettere, evidentemente, entrava un fondo comune, ma conosciuto e riservato ai membri della propria corrente, fin dai primi secoli. Guidati dai testi letterari possiamo individuare alcuni numeri come "cristiani" ed altri come "ebrei", perché si riallacciano a principi differenti, talvolta opposti. Riportiamo qualche esempio.

La prima lettera dell'alfabeto, dai cristiani era reputata sacra perché iniziale di *archè* (= principio) riferito a Cristo, "primo principio". Per questo gli ebrei la scartavano. Infatti in *Genesi* (*Rabbah* 1,10) è detto: "Perché (Dio) non (creò) con la lettera *alef?* Perché non si dia agli eretici (*Minim*) una giustificazione per ridicolizzare: come potrà il mondo durare, vedendo che è stato creato con una parola di maledizione? Perciò il Santo Uno, sia benedetto, disse: "Via, io voglio crearlo con una parola di *benedizione* (*beth*) e vorrò che esso stia". *Alef* è iniziale di *'arum* (maledetto), *beth* di *berakat* (benedizione) e di *berescit* (all'inizio) (*Genesi* 1,1).

Il *waw* dai cristiani era riferito a Gesù, perché il suo nome è composto di 6 lettere; gli ebrei invece lo attribuirono a Perez, che sarebbe divenuto il padre del futuro Messia.

Il *taw* sotto la forma (+) per i cristiani indicava la croce salvifica; presso gli ebrei invece aveva perduto il suo significato originale ed era usato con (X) nell'unzione dei sacerdoti, cambiando così la tradizione primitiva.

Il n. 5 dai cristiani era riferito a Gesù in quanto Salvatore "Soter", perché la parola in greco ha cinque lettere; mentre gli ebrei lo attribuivano ad Abramo che aveva raggiunto la perfezione mediante la circoncisione.

Il n. 8 dai cristiani era attribuito a Cristo, perché 8 lettere entrano nel nome "Creistos" KPEICTOC; gli ebrei invece lo riferivano alla circoncisione di Isacco.

Il n. 100 dai cristiani era ritenuto allusivo a Cristo in quanto simboleggiato da Abramo centenario; mentre gli ebrei lo riferivano solo ad Abramo.

Il n. 318 per i cristiani simboleggiava la croce (T = 300 e IH = 18) e le lettere iniziali di Gesù (IHCOYC); per gli ebrei invece significava il servo di Abramo, Eliezer.

4. La tecnica dei segni

Per quanto la scelta dei segni dipendesse dalla libera volontà di coloro che li adoperavano, pure facendo uno studio

comparativo ci si accorge che tradiscono una tecnica comune ai prodotti contemporanei di altre parti del mondo. I segni sono di origine ebraica quando alla base c'è l'alfabeto semita; sono invece vicino al mondo classico quando sono impiegati l'alfabeto greco e quello latino.

La differenza sensibile che passa tra i segni dei giudeo-cristiani e loro seguaci e quelli degli ebrei è che nei primi è messo alla base Cristo nelle sue qualità, specialmente in rapporto all'uomo, e negli altri no. Ecco alcuni ritrovati tecnici che riscontriamo nei monumenti.

Il numero sostituisce la parola, contando le lettere che la compongono. Per es. la parola greca "Iesous" contava 6 lettere ed il numero 6 fu preso perciò per designare Gesù. Ora il numero 6 era indicato in ebraico col *waw* ed in greco con l'*episemon;* e anche tali lettere furono prese per designare Gesù. Siccome però queste due ultime lettere nei due alfabeti erano sparite come lettere ma rimaste come numeri, così acquistarono un carattere misterioso da dar agio di fantasticarci sopra. I numeri che riscontriamo nei monumenti sono tolti indistintamente dall'alfabeto ebraico, greco, latino e nabateo, già fin dal principio. Di ciò ne fanno fede gli ossuari. Non tutti i segni peraltro furono usati in uno stesso luogo ed in un medesimo tempo.

Un altro sistema, che ebbe fortuna nella redazione dei segni, fu quello di scrivere la sola iniziale invece dell'intera parola. La teoria di "Gesù-alfabeto", indicato con qualche lettera, si basa su questo principio.

Fu usato anche il *notarikon* che consiste nel considerare ogni lettera di una parola come l'inizio di altre. L'esempio molto noto è quello di *Ictys* (pesce) riferito a Cristo e diffuso già dal terzo secolo in tutto il mondo cristiano (fig. 11,17).

Non si dimenticò la *Grammatria,* in cui le lettere di una parola sono considerate per il numero che rappresentano. Seguendo questa regola si era soliti anche firmare, invece che col nome, col suo numero corrispondente. Ma siccome questo computo dipendeva dalle parole usate e cioè dalle diverse lingue, così uno stesso numero poteva corrispondere a diverse cose.

Ancora si impiegò la *Isopsefia* che considerava il valore-numero non di una parola, ma di due o più parole che avevano lo stesso numero. Così il n. 365 era formato con le parole greche *Abrazas* ovvero *Meitras;* il n. 801 corrisponde all'*alfa* e *omega* (+ 1 = 800), ma anche a *peristerà,* ossia alla parola greca "colomba"; il n. 99 era formato dalle lettere *coppa* (= 90) e *teta*

(= 9) ovvero con la parola greca *akeh* (= ascolta), ovvero con *Amen*; il n. 2443 si computava con le lettere *beta, ypsilon, mu* e *gamma* ovvero in "Gesù il Cristo" IHCOYC o XPEICTOC secondo il greco, ecc. Queste parole di uguale valore numerale sono spesso adoperate promiscuamente, attribuendo ad entrambe lo stesso significato, soprattutto quando si riferisce a Gesù. Nei lintelli siriani ci si imbatte parecchie volte in questa scrittura criptografica (fig. 8,27).

L'*Athbash*, impiegata per lo più dai Rabbini, consisteva nel sostituire la prima lettera con l'ultima; la seconda con la penultima e così via di seguito. Essi usavano anche l'*anagramma* che consisteva nel rimuovere una lettera, aggiungerne un'altra e poi interpretarle. Infine era usata la *divisione* delle parole in modo da dare un significato diverso ed anche più esteso in rapporto al carattere sacro delle lettere.

Oltre le lettere si impiegò anche dei segni e sotto l'aspetto puramente grafico, notiamo alcuni elementi che entrano nelle composizioni: per es. l'acqua, la neve, le piante. Tali segni si riallacciano all'arte orientale antica, col relativo simbolismo tramandato da secoli.

5. Le idee filosofiche

Alla base dei segni si trovano le idee filosofico-geologiche allora in voga, e oggi completamente dimenticate. Prima di tutto la divisione del *Pleroma* e del *Chenoma,* ossia la divisione netta tra la "pienezza" ed il "vuoto", ovvero tra il mondo superiore e quello inferiore. Il *Pleroma* si considerava composto dal complesso degli *Eoni,* i quali formavano una specie di gerarchia dei gradi dell'essere, considerati sotto tre aspetti: 1) temporale o presente e futuro; 2) spaziale o del mondo nelle sue parti); 3) personale, in quanto principi dell'eone presente (= mondo attuale). Nelle correnti ortodosse gli Eoni erano considerati come esseri creati, in quelle eterodosse e gnostiche gli Eoni erano considerati come increati.

L'applicazione di questi principi, di origine platonica e pitagorica, al cristianesimo portò a una grande diversità di vedute fra i diversi maestri, sicché si differenziarono nettamente le diverse correnti tra di loro. Per es. quella di Valentino fu molto differente da quella detta di Simon Mago. Gli stessi segni perciò possono derivare non solo da correnti ortodosse, ma anche da concezioni eterodosse, ed avere, così, un significato molto

diverso. Generalmente ci siamo attenuti alle spiegazioni della corrente ortodossa, perché quelle eterodosse si allontanano molto dalle idee della grande chiesa.

In questo sistema erano ammesse come personificate la *tetrade* (= n. 4) ossia i quattro elementi fondamentali del cosmo, divenuti per applicazione sinonimi della croce; l'*ebdomade* (= n. 7) che designa il mondo visibile imperfetto come immagine di quello invisibile e perfetto; l'*ogdoade* (= n. 8) che indicava gli otto elementi fondamentali del mondo, fu riferita a Cristo-giorno, per cui l'ottavo giorno fu detto "giorno del Signore" (kyriakè) ed anche alla "Ogdoade della pace" che significava il Paradiso dopo i 7.000 anni di storia del mondo; la *decade* (= n. 10) dal numero dei 10 Eoni del *Pleroma* e dal numero dei 10 cieli, cioè 7 cieli, più il circolo che forma l'ottavo e il sole e la luna che formano gli altri due; la *dodecade* (= n. 12) dal numero dei 12 Eoni del *Pleroma* che è rappresentato dal circolo dello zodiaco con i 12 mesi, dalle 12 ore del giorno e dai 12 climi della terra; la *triacontade* (= n. 30) con i 30 Eoni del *Pleroma* che era numerato per mezzo delle 24 lettere dell'alfabeto, più il n. 6 *episemon,* in modo da arrivare a 30. Questi concetti si trovano espressi graficamente con le caselle della rete e con le linee incrociate, che pensiamo rappresentare le dimore celesti (v. cap. XII).

Inoltre per capire le diverse specificazioni grafiche dei nostri segni, sarà necessario tener presente come allora si immaginava la forma del mondo: rotonda sormontata dai 7 cieli, dall'ogdoade e dall'Empireo; oppure quadrata, per esprimere il mondo visibile con le 4 parti. Si pensava pure che questo universo fosse popolato dalle forze angeliche più svariate, buone e cattive, che non si peritavano di combattersi. Si credeva che questi angeli buoni e cattivi avessero una natura ignea, anzi da alcuni si riteneva che le stelle stesse fossero angeli; mentre altri pensavano che gli angeli avessero delle forme strane: di fenice, di uccelli, ecc. In qualche modo ci si immaginava che la vita, come sulla terra, si svolgesse anche in cielo benché in altre proporzioni e mezzi alquanto cambiati. I libri apocrifi del Vecchio Testamento o con sfondo giudaico sono pieni di queste idee.

Era pure idea comune nell'epoca, ed è espressa da vari libri apocrifi, l'esistenza delle personificazioni da avere una ripercussione nei segni grafici. Ricordiamo per es. quella degli attributi di Dio e della croce. Così lo *Spirito di Dio* e Spirito Santo (in ebraico *ruach*) fu immaginato come una forza divina e femminile,

perché tale era il genere del nome. La *Sapienza* divina (greco *Sofia*) fu creduta come la mente divina creatrice e legislatrice. La *parola* (greco *Logos,* latino *verbum* o *sermo*) è personificata con la sede delle idee e la loro estrinsecazione, ovvero come Figlio di Dio e primogenito; oppure come la voce di Dio. La *gloria* (greco *doxa*) di Dio fu immaginata come corpo lucido celeste. In molti casi si identifica con la *presenza* (ebraico *shekinah*) di Dio. L'*uomo celeste* fu immaginato come un semidio, e dagli gnostici fu identificato con Cristo. Il *Metatron* o angelo segretario e familiare di Dio, che abitava nel cubicolo di Dio, è preso talvolta per attributo di Dio.

Su questi principi si basano le diverse teorie sugli angeli considerati come forze (*dinamis*) divine e, conseguentemente quelle teorie di identificazione degli angeli con Cristo che a noi oggi appaiono come vere confusioni. Resti di tale mentalità probabilmente si riscontrano anche nella liturgia. Così in quella greca si usano il *dikirion* e *trikirion,* ossia candelieri con due o tre candele messe in modo da formare le lettere Y e *psi;* nella liturgia latina si aveva il *Lumen Christi* o candeliere a tre candele, usato il Sabato Santo per accendere il cero pasquale, che hanno intimo rapporto con la luce e con Dio; inoltre nella liturgia latina, nella benedizione del fonte battesimale, si fa alitare le acque, dal Vescovo, in forma di *psi.* Il significato odierno di queste cerimonie ci riporta al concetto della SS. Trinità; però in origine pare si volesse esprimere la forza divina, che si enunciava col trinomio: Cristo, Gabriele e Michele (v. cap. XII,2).

In conclusione vediamo come nella composizione dei segni entrarono molti elementi disparati oggi quasi sconosciuti. Ora è necessario tenerli presente per non correre il rischio di interpretare monumenti antichi con gli occhi dei moderni.

CAPITOLO VII

SEGNI RELATIVI AL MESSIA

Non volendo qui distendere un trattato di teologia giudeo-cristiana, ma solo porre in rilievo alcuni elementi storico-archeologici, ci restringiamo a descrivere alcuni materiali grafici che sembrano indicare le credenze in Dio ed in Gesù Cristo. Ben inteso che non vogliamo dire che i segni qui raccolti, fra i tanti che si potrebbero scegliere, siano tracciati sempre da giudeo-cristiani. Nonostante essi ci mostrano la diffusione di tali idee sviluppatesi nei primi secoli con ripercussione grafica.

Riguardo alla credenza in Cristo, che era il punto fondamentale in cui i giudeo-cristiani si differenziavano dagli altri ebrei, abbiamo segni che si possono riportare alle loro idee, in quanto ritenuto Dio, ovvero Messia promesso, o in rapporto al suo nome potente. Naturalmente su questo punto non tutti i giudeo-cristiani convenivano nelle stesse idee, ma senza entrare in particolari non sempre solvibili, seguiamo una linea generale.

1. Cristo in quanto Dio

Circoli

Già dai tempi molto antichi si usava disegnare circoli per indicare la vita. Essendo un fatto ben noto, è inutile soffermarvici. Nei primi secoli cristiani i circoli presero anche il significato simbolico di Dio, fonte di vita, per ragioni filosofiche, cosicché per indicare la SS. Trinità si usò tracciare tre circoli concentrici. Clemente di Alessandria (*PG* 8,1366) volendo dimostrare la dottrina giudeo-cristiana della conoscibilità di Dio attraverso Cristo – perché Lui solo comporta una certa moltiplicità, mentre Dio ha la semplicità che non è oggetto di scienza umana –, così si esprime: "Tutte le realtà riunite

convergono in un solo Essere, nel Figlio. Egli è infinito per la conoscenza di ogni sua potenza. E benché il Figlio non sia completamente uno, come l'Uno, è multiplo come la parte, è perciò come Un-tutto, onde è anche il Tutto (è infatti lo stesso circolo di tutte le potenze, che si svolgono verso l'uno e si uniscono), per questo il *Logos* è detto: *Alfa* e *Omega*".

Il concetto filosofico del circolo, che Clemente porta come esempio, appare perciò come una cosa ben nota. Difatti anche Celso lo conosce e per di più menziona l'uso di rappresentare Dio con circoli arricchiti di diciture esplicative. Diceva infatti: "Non è meno da ammirarsi ciò che si vede scritto dentro a quei circoli più alti, che sono sopra i cieli, che sogliono interpretarsi, specialmente le parole "più grande" e "più piccolo", come riferentesi l'una al Padre e l'altra al Figlio". Origene, riferendo la frase, aggiungeva che questi circoli erano a tre colori e portavano scritte le parole "Carità, Vita, Sapienza, Provvidenza, Scienza, Intelligenza" (*PG* 11,1354).

La cognizione dell'uso di tracciare dei circoli per indicare Dio, ci dà ansa a ricercarne qualcuno su soggetti religiosi o su edifici sacri. Il posto di rinvenimento ci serve di base di orientamento per interpretarli secondo le idee teologiche del tempo. Nonostante ciò non è sempre facile precisare il senso genuino di questi circoli, benché tutti racchiudano il significato della vita, potendosi trattare della vita materiale, della vita spirituale o della vita per eccellenza, Dio.

I circoli si trovano spesso sugli ossuari, incisi come borchie o come "oggetti rotondi" o contornanti le rosette (tav. III,1). I primi, generalmente più piccoli, sono più numerosi degli altri. Il fatto della loro frequenza ci fa pensare che fosse loro data una certa importanza. Inoltre considerando come gli ossuari fossero fatti per il vantaggio del defunto, troviamo logico che riproducendo tali circoli si avesse avuto di mira di augurare al defunto la vita felice.

La stessa ragione si può estendere agli epitaffi cristiani del II-III secolo (tav. III,2) dell'Asia Minore che recano simile ornamento.

Un circolo grande ed uno piccolo si vede inciso nella laminella di Emmaus (fig. 7,11) e, per la ragione del suo impiego per i morti, possiamo credere avesse un'idea simile. Ciò tanto più in quanto ai due lati i circoli recano attaccata la linea a serpentino che è un simbolo dell'acqua e della vita.

Nella chiesetta di Beth ha-Scitta, i circoli (fig. 15,1) per la

posizione che occupano si riportano al concetto di Dio. Infatti sono posti in cima alla scala cosmica e affiancati all'arco simboleggiante la chiesa.

Chiaro simbolo di Dio sono i circoli di un lintello esistente presso la porta dorata di Gerusalemme (fig. 7,12) che reca, sebbene ora molto svanita, una croce pitturata in rosso poi tre circoli di color giallo, contornati ai lati da una linea e quello esterno da raggiera. E' un bell'esempio delle rappresentazioni ricordate da Origene. Simile motivo si trova nelle bottiglie di vetro (verso il VI sec.) dove la croce si eleva dentro tre circoli. Tali esempi per la croce ci riportano al simbolismo relativo a Gesù. Uno ben noto è il mosaico del Battistero di Albenga (V secolo) che abbraccia il concetto teologico dei tre circoli, quante sono le persone della SS. Trinità, e degli attributi di Cristo: *alfa* e *omega* e monogramma "costantiniano". Intorno ci sono dodici colombe simboleggianti gli Apostoli.

Il n. 16 della fig. 7 è una delle tante croci metalliche e fittili ornate con circoli.

In questo caso il circolo ha rapporto con la croce e quindi con Cristo. Il motivo è comunissimo giacché si trova ripetuto sui reliquiari ed in molti altri oggetti religiosi per molti secoli. E' difficile determinare quanto il motivo abbia ritenuto del concetto primitivo della "vita".

Rapporti dei circoli con la croce o con la vita appaiono pure su diverse lucerne fittili dei secoli IV-VII. Tra gli svariati esempi ne scegliamo tre: il n. 13 presenta i circoli tra due fori sormontati dalla piantina o uniti alla croce in una lucerna del IV secolo, già nel Museo della Dormizione a Gerusalemme. Il n. 14 presenta l'associazione dei circoli con la croce in una lucerna trovata negli scavi di Betania a est di Gerusalemme; il n. 15 ha circoli, piantine e quadrato. La lucerna deriva da Ghine (Libano). Il n. 10 riproduce un lintello di es-Samus, a sud di Hebron, dove il motivo dei circoli è unito alla croce, al segno dell'acqua e alle palmette, simboli tutti della fecondità.

Il motivo del circolo ha riflessi nella liturgia: infatti nella incensazione dell'altare, durante la Messa solenne nella liturgia latina, si prescrive al sacerdote di incensare le oblate facendo tre circoli, due in un senso e uno in un altro. Data la presenza del pane e del vino per l'Eucarestia, non è fuor di luogo pensare che questi cerchi siano prescritti per simboleggiare Dio uno e trino. Ciò è in armonia con il pensiero di Clemente di Alessandria. Infatti vari liturgisti adombrano nel circolo il simbolo di Dio che

non ha né principio né fine. L'idea espressa già dallo Pseudo-Dionisio (*PG* 3,711-14), è conosciuta anche da Dante (*Par.* 33,115-16).

Triangoli

Un altro segno usato dai giudeo-cristiani per esprimere la loro fede fu il triangolo. Esso fu considerato come il simbolo di Gesù e della Trinità per diverse ragioni. Prima di tutto il triangolo è equivalente alla lettera greca *delta*, iniziale della parola *Dios* (= divino), poi per la sua forma a tre angoli.

Che il triangolo sia simbolo di Cristo abbiamo una documentazione letteraria. Così per es. nella lettera apocrifa di Gesù al re di Edessa Abgaro, che circolava già nel III secolo, fra i sette sigilli con i quali Gesù avrebbe firmato, figura anche la lettera *delta*. Ora S. Paolino di Nola nel noto poema XIX (*PL* 61,544-9) identifica la lettera *delta* con *alfa* ed *omega* che sono attributi di Cristo.

Come simbolo della SS. Trinità abbiamo l'attestazione nelle lettere di Pacomio (IV sec.) quando scrive (*PL* 23,68 e 91-106): "poni il *delta* davanti ai tuoi occhi, perché la tua anima stia bene". Il santo distingue il *delta* dalle lettere I, H e P che sono riferite a Cristo e dal contesto si deduce che vuol indicare la SS. Trinità.

Pensiamo che alcuni esempi raccolti nella figura 7 si riportino a Cristo ed anche alla SS. Trinità, per il contesto. Nel n. 17 tolto dagli ossuari, la lettera *delta* è accompagnata dal *waw*, lettera che i giudeo-cristiani adoperavano usualmente per indicare Cristo.

Lo stesso rapporto del triangolo con la croce si osserva in alcuni epitaffi della regione di Kerak, raccolti dalla Signora Canova. Uno (n. 18) ha il braccio superiore della croce formato da un triangolo; un altro (n. 19) ha tutti i bracci a forma di triangolo ed un terzo (n. 24) ha nel lato basso della croce una sbarra che può essere interpretato come il simbolo dei due angeli che accompagnano Gesù secondo la letteratura antica: Michele e Gabriele che son detti sue forze.

Un graffito della chiesa di S. Giovanni ad Efeso (tav. II,5), rappresenta pure tale concetto: infatti la croce al termine dei bracci ha dei piccoli triangoli.

La lucerna (n. 21) trovata a Gezer è simile agli epitaffi transgiordanici.

Alla stessa idea cristologica si riallaccia un epitaffio delle

catacombe di S. Giovanni a Siracusa che vale la pena di riprodurre (n. 23) perché mostra di esser stato disegnato sotto l'influsso di idee teologiche. Sfondo è la croce il cui braccio centrale è sormontato dalla leggera greca P, simbolo di Cristo "figlio della promessa". Il nome del defunto Kala(n)dionos, è scritto con due lettere in alto, che ci richiamano al programma della pecorella smarrita, ed il *delta* è messo in modo da combinare sul braccio della croce e proprio sotto il P. L'allusione a Cristo non poteva esser più chiara.

Abbiamo pure altri casi nei quali è possibile intravedere l'idea della SS. Trinità. A titolo d'esempio possiamo ricordare un graffito della parete di una cisterna trasformata in luogo di culto a Betania, dove la lettera *delta,* a grandi proporzioni, è premessa all'iscrizione greca che dice: "Dio dei cristiani, abbi pietà del peccatore Anamos e rimettigli i suoi peccati". Annettiamo al *delta* il simbolismo di Dio per la posizione che la lettera occupa rispetto all'invocazione.

In un lintello siriano di In-Nemerian (n. 20) il *delta* grande spezza il nome Gaddos con significato evidentemente voluto. Fa pensare al simbolismo trinitario perché il *delta* è posto fra altri due che formano il nome, e non entra a formare il nome.

2. Cristo in quanto Messia

Una delle ragioni per cui molti ebrei si rivolsero verso il Cristianesimo fu quello di costatare l'avveramento delle profezie messianiche. I tempi in cui Gesù visse, erano saturi di messianismo e le profezie relative al Messia erano note ovunque. I cristiani non fecero altra fatica che riportare i testi delle *Testimonia,* già raccolte e diffuse, confermandole coi fatti della vita di Gesù. Troviamo qualche espressione grafica, prima con la lettera greca P, allusiva a Cristo, "Figlio della promessa"; poi con la stella e con il germoglio.

Lettera greca P

Come si ricava da Filone (*De Mutat. Nom.* VIII,61-5) nell'ambiente ebreo si usava vedere il futuro Messia sotto la figura di Abramo. Siccome questo patriarca ebbe il figlio promesso quando era centenario, così il n. 100, espresso con la lettera greca P, divenne simbolo del Messia.

I cristiani non solo adottarono subito questo simbolismo, ma

l'arricchirono di significato nuovo, aggiungendo alla lettera P un *waw* o sbarra orizzontale, che fermò la figura detta oggi "croce monogrammata". Tale evoluzione derivò da due vie indipendenti: dal valore numerale e dalla potenza che racchiude la lettera P.

Riguardo al valore numerale, il processo del ragionamento è formulato così: il P valeva il n. 100; perciò questo numero era simbolo di Abramo che ebbe Isacco, figlio della promessa, quando aveva 100 anni (*Gen.* 17,1; *Rom.* 4,19). Ma siccome per virtù di questo figlio – simbolo di Cristo liberatore della morte – Abramo liberò dalla prigionia Lot suo nipote (*Gen.* 14,14) con 318 tra servi e mercenari, così anche il n. 318 divenne numero sacro. Infatti questo numero era formato dal n. 100, quanti erano gli anni di Abramo, ripetuto 3 volte quanti erano i giorni occorsi per la liberazione di Lot, espresso con la lettera T (= 300 = la croce); e da 18, che era il numero di Gesù IH (sous). In questo modo si aveva il connubio tra simbolo e simboleggiato, cioè tra Abramo e Cristo.

Argomentazioni simili si trovano espresse anche da scrittori di schiatta gentile, come per es. da S. Cipriano (*PL* 4,1036-7), essendo divenute di patrimonio comune. Siccome tali idee sono già note dalla *Lettera di Barnaba* che data nel II secolo, vuol dire che tale simbolismo si riallaccia ai tempi apostolici.

Circa la potenza del P abbiamo un secondo processo di argomentazioni sulle quali si basa S. Giustino, nel *Dialogo con Trifone* (113: *PG* 6,735): "Ma tu che piamente ricerchi il perché sia stato aggiunto un *alfa* al primo nome di Abramo, e, per di più, con grande apparato disputi perché sia stato aggiunto un *rho* al nome di Sara, perché allora non ricerchi anche le ragioni per cui il nome patrio di Auses (Osea) figlio di Nave gli sia stato cambiato tutto nel nome di Gesù? ".

Il processo dell'argomentazione di S. Giustino si riassume così: Abramo aveva la moglie chiamata Sara e, secondo il testo greco, Dio cambiò il nome di Sara in Sarra (*Gen.* 17,15), raddoppiando la lettera P. Con questa aggiunta il nome prese un significato nuovo, cioè da "mia sovranità" divenne "sovranità", da particolare divenne generale. Ma siccome "sovranità" era pure un atributo dato a Gesù, questo nuovo significato fu messo in rapporto con lui.

Gli esempi grafici che si possono portare in relazione a questi concetti sono molti, perché i segni furono molto usati. Facciamo una scernita col presentare lettere semplicemente accostate,

Fig. 8. Segni di «Cristo Messia» con le lettere «rho» (1-8), con la «stella-germoglio» (9-13) Nome di Gesù (14-18). Simbolismo delle lettere «chi» e «rho» (20-25).

sovrapposte e unite, tolte dagli ossuari, da iscrizioni funebri, o incise su rocce o su piccoli oggetti (fig. 8).

Di lettere accostate presentiamo un graffito di Dura Europos (III sec.) (fig. 8,1), dove il P è preceduto da una *taw*. Gli altri esempi (2-6) sono lettere sovrapposte: ora (2) fatte su di un ossuario conservato nel Museo Rockfeller di Gerusalemme; ora (n. 3) incise su di un epitaffio di un certo Anamos, seppellito nella Catacomba detta "Tomba dei Profeti" a Gerusalemme; ora (n. 4) graffito sulle rocce del Sinai insieme ad un cammello ed all'iscrizione: Pace, Haniu figlio di Zaidu; ora (n. 5) in uno stampo di Dura Europos con il P rovesciato; ed infine (n. 6) dentro la croce dell'epitaffio di Diocles esistente a Kefer Harib in Transgiordania.

Con le lettere intrecciate viene riportato il segno posto su un epitaffio di Palmira (n. 7) appartenente ad un certo Kyramos. Le aste della croce toccano sia il P, sia il Y, come O, lettere tutte che facilmente si riportano al dottrinale cristologico. La croce spezza l'iscrizione, ma, nello stesso tempo dà alle lettere un significato nuovo.

Nel n. 8 la croce monogrammata è seguita dalle due lettere P ed *omega*, lettere usate anche queste nel repertorio cristologico. Le lettere sono incise all'ingresso di una tomba del Monte Oliveto.

Gli esempi riferiti non abbracciano che una parte del programma di "Gesù Figlio della promessa". Una cornalina conservata al Vaticano ha uno sviluppo più completo: le lettere IC XC sono poste su di un T che ha il valore di 300. Invece dell'inizio del nome di "Gesù" è aggiunto anche "Cristo" e tutto in abbreviazione.

Stella – Germoglio

Per esprimere il concetto di Cristo Messia furono impiegati pure la stella ed il germoglio, perché ritrovati nelle *Testimonia*. Anche per questi segni si hanno esempi del periodo primitivo, sugli ossuari, e, più numerosi, del tempo della pace, essendo diffusi in tutto il mondo cristiano.

L'argomento letterario sul segno è questo. Nel sogno di Giuseppe il sole e la luna si eclissarono in presenza di un astro più splendente (*Gen.* 37,9). Ora alcuni scrittori antichi videro in ciò simboleggiato Cristo. Così per es. S. Ippolito (*PO* 27,3,5-7), scrive: "Ma perché vi indignate se il sole, la luna ed undici stelle

l'adorano? Sono prefigurazioni nei tempi antichi. Dove infatti si è compiuto ciò che è stato detto – cioè: "Sarà dunque necessario che io, tua madre ed i tuoi fratelli veniamo ad adorarti fino a terra – se non quando i beati Apostoli, insieme con Maria e Giuseppe, una volta arrivati sul Monte degli Ulivi, adorarono il Cristo? ".

Nelle profezie di Balaam: "Orietur stella ex Jacob" (*Num.* 24,17), e di *Isaia*: "Radix Jesse qui stat in signum populorum" (11,10) era riunito il doppio concetto di stella e di germoglio, e questo fu applicato a Gesù. S. Giustino (*PG* 6,379) scrive: "Un altro Profeta, Isaia, annunzia la stessa cosa in altri termini. Una stella sorgerà in Giacobbe ed un fiore spunterà sullo stelo di Jesse, e le nazioni spereranno nel suo braccio. Questa stella luminosa che sorge, questo fiore che spunta sullo stelo di Jesse è il Messia".

S. Ireneo (*PG* 7,871), dopo aver riferito il testo di Isaia, conclude: "Così il Verbo di Dio in quanto era uomo della stirpe di Jesse e figlio di Abramo, fu investito dello Spirito di Dio e consacrato a portare la buona novella ai miseri".

Per associazione di idee la stella viene anche identificata con la croce luminosa. Nel vangelo apocrifo copto si legge: "Questa stella non era una stella come tutte le altre stelle, ma era una grande stella in forma di ruota: la sua figura era come quella di una croce". Questi concetti portarono ad unire la stella con la croce in uno stesso segno.

Premesse le notizie letterarie passiamo a vedere alcuni esempi su dei lintelli di Siria e di Palestina. Si nota la stella semplice, accompagnata dalla croce e innestata con il germe o con il *taw* (fig. 8).

La pietra scolpita (n. 9) a Khisfin in Jaulan (Siria) dentro una corona, ha la croce, quattro foglie ed il germe in centro. Il simbolismo con la croce è palese ed associa bene i due concetti di stella e di germoglio a riguardo di Cristo. Siccome per la maniera con cui questa pietra è lavorata si riallaccia allo stile usato nelle antiche sinagoghe, si può ragionevolmente credere che la pietra avesse fatto parte di una sinagoga giudeo-cristiana. Il lintello (n. 13) di una chiesa, distrutta, a Umm er-Rasas, a sud di Madaba in Transgiordania esprime, presso a poco, lo stesso concetto del numero precedente con la differenza che il germe non è sovrapposto alla croce, ma semplicemente accostato. Due esempi trovati presso Hebron (n. 10) su di una transenna della distrutta chiesa di Kh. Karmil, e uno (n. 11) su di un amuleto di Kh.

Kilkisc, recano associati i concetti di stella e di croce, ma mentre nel primo caso la croce è di tipo ordinario, nel secondo è sostituita dal T.

In un esempio del Sinai (n. 12) si ha l'associazione della stella con la croce. Simile associazione si riscontra anche a Roma nelle Catacombe di Panfilo dove la stella è messa vicino al "monogramma costantiniano"; e in Ciriaco dove la stella è beccata dalla colomba.

Un altro aspetto di considerare Cristo come "stella" è quello di numerare i raggi della stella stessa e vedervi raffigurati i dodici Apostoli, che abitualmente attorniavano il Redentore. I processi per arrivare a tale deduzione sono, come al solito, basati su testi antichi interpretati con criteri soggettivi. Infatti guidati dalle *Testimonia* i giudeo-cristiani ed i loro influenzati dettero a Gesù il nome di "giorno" ed agli Apostoli quello di "ore". Inoltre chiamarono Gesù "anno" e gli Apostoli "mesi". Con queste similitudini si mise in relazione Gesù con i suoi scelti, coi quali iniziò la Chiesa.

Clemente di Alessandria (*PG* 9,721-2) afferma espressamente: "Cristo frequentemente è detto "giorno". Per tre ragioni si dette questo titolo a Gesù: per la parte che egli ebbe nella creazione dell'universo; per quella che attualmente svolge in questo mondo; e per quella che avrà nella vita futura". Clemente, tenendo davanti il versetto del *Genesi* (2,4): "In quel giorno Dio creò il cielo e la terra", così commenta: "L'espressione "in quel giorno Dio creò" vuol dire: in Lui e da Lui sono fatte tutte le cose, e fuori di Lui non è stato fatto nulla (*Giov.* 1,3), e designa l'operazione del Figlio, di cui David dice: "Ecco il giorno che ha fatto il Signore. Rallegriamoci ed esultiamo in Lui (*Salmo* 117,24), vale a dire celebriamo il festino divino per la conoscenza che ci trasmette. Effettivamente Giorno designa il Verbo che rischiara ciò che è nascosto e per il quale ciascuna delle cose create è venuta alla luce ed alla nascita" (*PG* 9,375-6).

Sotto l'aspetto della vita futura troviamo l'affermazione dell'anonimo autore della *Lettera di Barnaba* (XXI,3) che dice: "Vicino è il giorno dove tutto sarà distrutto per il Maligno. Vicino è il Signore e la sua ricompensa".

L'associazione di Cristo con gli Apostoli è espressamente menzionata da S. Ambrogio che scrive: "Se tutta la durata del mondo è come un solo giorno, esso conta certamente le sue ore per secoli, cioè che i secoli sono ore. Ora vi sono dodici ore nel giorno. Dunque in senso mistico il Giorno è Cristo. Vi sono i suoi

12 Apostoli che hanno diffusa la luce celeste e nei quali la grazia ha le sue fasi distinte" (*PL* 15,1849).

Zenone di Verona accenna allo stesso concetto, comparando gli Apostoli ai raggi del sole (*PL* 11,417 e 502). Asterio il sofista, commentando il salmo 2,2 nota che il giorno con la caduta di Giuda è rimasto di 11 ore, invece che di 12: "E' stato abbreviato l'orologio degli Apostoli. Il giorno di dodici ore di discepoli si è fatto di undici ore. L'anno del Signore è stato privato di un mese".

Quest'ultima frase di Asterio ci riporta all'altro appellativo del Signore, cioè "anno". S. Ippolito (*PO* 27,171) scrive a proposito: "Egli (il Salvatore) Sole, una volta che fu levato dal seno della terra, ha mostrato i 12 Apostoli come dodici ore; perché sono per esse che si manifesta il Giorno, come dice il Profeta (*Salmo* 117,24): "E' il giorno che ha fatto il Signore". E in quanto ha detto (*Deut.* 33,14): "Al corso dei mesi che si addizionano" è che una volta riuniti insieme, i dodici Apostoli come i 12 mesi, è annunziato l'anno perfetto, Cristo. Il profeta (*Isaia* 61,2) stesso dice: "Annunzia un anno di grazia del Signore". E perché Giorno, Sole, Anno sono Cristo, è necessario chiamare Ore, Mesi gli Apostoli".

Conoscendo come questi concetti erano diffusi in tutta la cristianità, ci azzardiamo a riscontrarli nei monumenti. In un lintello di Siddikin in Palestina, (fig. 9,33) ci pare espresso il pensiero patristico di Cristo "giorno" con gli Apostoli. Infatti un tondo porta la croce con dodici punte; a destra in un quadretto vi sono le lettere *gamma* A ed H che sono lettere riferentisi a Gesù in rapporto agli Angeli (v. cap. VIII), una croce cosmica dentro un circolo e poi una croce normale. Ora se si somma il valore delle due lettere "*gamma* (= 3) = A (= 1) = H (= 8)" si ha il risultato di 12, quanto appunto sono gli Apostoli. Da ciò si deduce che i 12 raggi non furono disegnati fortuitamente. Una croce normale ed una cosmica accompagnano la composizione dandole il carattere strettamente cristologico.

In una coppa di vetro trovata ad el-Bassa nel nord della Palestina, vi è pure raffigurata la croce in un cerchio e d'intorno 11 raggi. Per le stesse ragioni espresse sopra, potremmo vedervi i 12 Apostoli meno uno, Giuda, come si dice nel testo di Asterio. Il fatto non risulta strano perché siamo abituati a veder rappresentati Gesù e gli Apostoli nelle coppe vitree.

3. La potenza del nome di Gesù

Gesù riconosciuto come Messia, formava l'oggetto delle continue riflessioni da parte dei cristiani: ora di fiducia in lui, ora di confidenza nella sua potenza. Tracciare il suo nome fu dunque un'azione spontanea. Cercare di nasconderlo agli occhi dei profani, fu reputata una precauzione non inutile, specialmente in tempo di persecuzione o di vessazione. Le tracce di questi sistemi sono sicure sia per le notizie letterarie, sia per la posizione in cui i segni sono fatti. La difficoltà sta piuttosto nello scegliere fra il grandissimo materiale che abbiamo riscontrato.

Le lettere riguardano il nome "Gesù", ovvero "Gesù Cristo", ovvero la potenza del nome stesso (fig. 8).

Lettere IH

I Padri videro in Giosuè, che introdusse il popolo di Israele nella terra promessa, il simbolo di Gesù che introduce le anime alla felicità. Ciò portò ad accentuare il cambiamento del suo nome da "Osea" in "Giosuè" com'è ricordato nella Bibbia (*Num.* 13,16-7), per mettere il conquistatore in rapporto con la potenza del nome di Gesù che simboleggiava. *L'Epistola di Barnaba* (12,8) dice tra l'altro: "Cosa disse ancora Mosè a Gesù, figlio di Nave, quando, come profeta, impose tale nome, se non che il popolo tutto comprendesse con ciò che il Padre celeste, per mezzo del figlio di Nave, rivela ogni cosa del Figlio suo Gesù? ".

Le due lettere iniziali del nome di Giosuè, in ebraico (*iod* e *He*) corrispondevano al nome divino (Iahweh) e tradotto in greco divennero le I e H. Per quanto il valore numerale non concordasse giacché ad *iod* corrisponde il n. 5 e ad *iota* il n. 8, tuttavia le lettere furono identificate, come fa per es. il giudeo-cristiano Giuseppe (*PG* 106,170) quando scrive: "L'angelo Gabriele, l'annunziatore della nascita di Lui (Gesù) fu il solo a manifestare alla Vergine che quel nascituro, Salvatore del mondo, si doveva chiamare *Gesù.* Il qual nome, a dire il vero, fu segnalato con quel misterioso ed ineffabile nome, scritto nella corona dell'Arca Sacra; per mezzo dei segni *iod* e *he,* cioè il decimo (I) e l'ottavo (H), fu sapientemente reso noto con il nome del santo Gesù, Signore della Gloria".

Vicine a questo pensiero sono le preghiere che i Copti recitano ancora oggi, per es. la *Theotokia* della Domenica, la quale si rivolge alla Vergine con queste parole: "Giustamente, o

benedetta tra le donne, sei chiamata la seconda Arca, detta santa dei santi, in cui sono le tavole dell'Alleanza. Le dieci parole scritte dal dito di Dio ci preannunziano come simbolo l'*Iota* il nome di salvezza di Gesù Cristo, il quale si è incarnato in te senza cambiamento ed è divenuto il mediatore della Nuova Alleanza".

Le lettere I H divennero usuali per indicare Gesù, tanto più che erano le iniziali del suo nome. I monumenti tanto anteriori, quanto posteriori alla pace, forniscono innumerevoli testimonianze, sia in Oriente che in Occidente.

Nella figura 8 i nn. 14 e 15, segni incisi su ossuari di Gerusalemme, presentano le due lettere ancora attaccate fra loro. Il n. 19 è uno stampiglio fittile di Dura Europos (III sec.), in cui fra le due lettere vi è la croce cosmica, in modo da lasciarci capire chiaramente che esse non sono iniziali di qualche sconosciuto figulino, ma di Gesù.

Il n. 5 della figura 3 è un frammento di iscrizione trovata nelle Catacombe "Inter duas lauros" di Roma ed è datata pure al III secolo. Il n. 16 deriva dalla Catacomba di Priscilla a Roma e mostra la forma arcaica.

Le lettere I e H, incise due volte su di una pietra della basilica della Theotocos a Efeso (n. 17), dalla stessa mano molto accurata, sono una invocazione a Cristo. Le lettere sono in nesso, in modo da formare la croce. In ambedue i casi esse sono accompagnate da altre lettere, cioè da *waw* (in basso) e da TB (in alto), le quali hanno parimenti rapporto con Cristo. Nell'insieme si ha 318 con l'iniziale di Boethi (= prega). Un'altra cosa da notarsi in questa pietra è che le lettere che accompagnano le due unite, sono in posizione diversa dalle prime due, cioè obbliqua, ovvero in senso contrario. Queste singolarità appaiono come espressamente volute per dare risalto al nome.

Nella casa di S. Pietro a Cafarnao (n. 18) alle due prime lettere è unita la finale del nome ed esso è messo in rapporto col *taw*.

Fra coloro che parlavano greco o latino, la lettera I era considerata come iniziale dal nome di Gesù, perciò fu usata per indicarlo o da sola ovvero in compagnia di altre lettere, perché esprimessero un pensiero più complesso. Tra queste è da annoverarsi la lettera Y perché considerata come l'equivalente che corrispondeva al VI cielo della scala cosmica. Perciò l'unione della I e della Y poteva significare il nome di "Gesù" ripetuto due volte. La stessa cosa si deve dire della lettera I, come si vede per es. sopra un lintello di una casa di Zabbudieh in Siria dell'anno

591. A questi esempi si possono applicare le parole di S. Pacomio (*PL* 23,91): "Fai l'opera di I (esous) che nei tempi antichi si chiamava Y (ahveh)", vale a dire: dai a Cristo gli attributi di Dio.

Lo stesso ragionamento si può fare per l'unione di I con T (= taw) o con altre lettere che si riferiscono a Cristo, che si riscontrano nei monumenti.

Lettere X e P

Le due lettere greche intrecciate X e P, conosciute sotto il nome di "monogramma costantiniano", ordinariamente vengono spiegate come le due prime lettere del nome greco "Cristo". Anticamente questo monogramma, pur riferendosi a Cristo, ebbe però un altro significato, vale a dire quello di "Gesù Cristo", in forza del valore numerale. In origine si componeva delle lettere I e X intrecciate, che sono pure le iniziali di Gesù Cristo. Il prodotto numerico dei due nomi raggiunge la somma 888 che, perciò, fu usata per indicare Gesù-Cristo quando non si volle pronunziare il nome. Si arrivò a stabilire questo numero mediante vari processi. Uno fu questo: la lettera I equivale a 10; l' X, perché iniziale di Xreistos composto di 8 lettere, valeva 8. Ora moltiplicando 10 per 8 si aveva 80; poi moltiplicando 80 per 10 si aveva 800, al quale sommando 80 più 8 si arrivava a 888. Un altro processo è che questo numero risultava dal nome IHCOYC secondo il valore delle singole lettere: (I=10; H=8; C=200; O=70; Y=400; C=200) le quali sommate assieme davano 888. Un terzo processo per raggiungere il numero 888 era di contare le lettere greche *eta, pi* e *omega* (la prima valeva numericamente 8, la seconda 80, la terza 800). Un quarto metodo era di prendere 8 unità, 8 decine e 8 centinaia. In qualunque modo si arrivasse a formare il numero, esso per gli iniziati indicava Cristo.

Però le due lettere I e X appunto perché usate, ebbero un'evoluzione.

L'*iota* era pure identificato col *waw* ebraico e siccome questo talvolta aveva l'apice, da coloro che usavano il greco fu scambiato con il P. Siccome il P si riferiva pure a Cristo come "Figlio della promessa" così si sostituì il P al *waw*, raggiungendo così il "monogramma costantiniano".

Questi computi, apparentemente arbitrari, li troviamo negli antichi autori, per es. in S. Ireneo (*PG* 7,618) quando accenna alla somma dei numeri I e X; oppure in S. Pacomio quando parla del significato mistico delle lettere. Gli esempi che arrechiamo

(fig. 8) possono attestare l'evoluzione, perché comprendono forme varie, anteriori e posteriori alla pace costantiniana.

I nn. 20 e 21 sono tolti dagli ossuari gerosolimitani e mostrano il primo le due lettere I e X incrociate; il secondo, tracciato su di un ossuario del Dominus Flevit, la I sostituita da un *waw* con l'apice, che appare un P con l'occhiello incompleto. Il segno si può considerare come un "monogramma costantiniano" molto anteriore a Costantino.

Un esempio per mostrare come le due forme furono usate promiscuamente, si ha nel n. 25 che riproduce un'iscrizione sepolcrale di Beirut. Dice: "G(esù) C(risto), Esychis di Aclepio, coraggio! La tua anima sia con Cr(isto)". I monogrammi intercalano le due frasi.

Gli altri numeri presentati nella figura sono tutti del tipo più recente, dove ormai il P ha sostituito il *waw*.

I nn. 22 e 23 sono incisi nelle pareti del cimitero sotterraneo situato ai "pozzi di David" a Betlemme. Sono del periodo della pace, verso il IV-V secolo.

Il n. 24 mostra una lucerna di terracotta col monogramma che viene riprodotto qui, non solo perché finora è l'unica del genere conosciuta in Palestina, ma soprattutto perché è stata ritrovata nelle catacombe ebraiche di Beth Scearim in Galilea. Questo indizio cristiano, ed altri ivi notati, ci fanno pensare che in questo cimitero ebraico, in uso dal II al V secolo, abbiano trovato riposo anche alcuni giudeo-cristiani.

Più che dalla letteratura riscontriamo nei monumenti come il nome "Gesù il Cristo" avesse il valore numerale, ben noto, di 2443. Non possiamo dire che ciò sia un'invenzione, o una particolarità dei giudeo-cristiani; però per completezza di lavoro non è inopportuno riportarne un esempio (n. 27). Si tratta di quattro lettere greche: *beta* (= 2.000); *ypsilon* (= 400); *mu* (= 40); *gamma* (= 3) collocate su di una tomba siriana a Shanan. Chi scrisse questo numero 2443 probabilmente non volle far sapere, a chi non doveva, che corrispondeva a Gesù Cristo.

Il n. 26 riproduce un lintello siriano di Der ed-Giwtani in cui il monogramma è associato alla croce. L'iscrizione dice: "Pace a tutti – la chiesa – cattolica – santissima –", monogramma e croce finale.

Lettera waw

A proposito della potenza del nome di Gesù, che traspare da

tutti i documenti antichi, abbiamo come segno caratteristico la lettera *waw* che ha forma di corno.

Come si può vedere dalle rappresentazioni dell'antico Oriente fin dai tempi più remoti, uno dei simboli comuni per indicare la forza era il corno, perché con questo l'animale poteva difendersi e, nel caso, offendere. Così per mostrare la potenza degli dei, i popoli antichi solevano rappresentarli con corni.

La Bibbia usa largamente la figura per mostrare la potenza di Dio e la similitudine fu adoperata anche per esprimere la potenza di Gesù sopra i suoi nemici, in base all'applicazione delle *Testimonia* che ne parlavano. Nel *Deut.* 33,17 Mosè, benedicendo Giuseppe, dice: "Il favore di Colui che stava nel pruno venga sul capo di Giuseppe, sulla fronte di chi è principe tra i suoi fratelli. Del suo toro primogenito egli ha la maestà: le sue corna sono corna di unicorno. Con esse cozzerà contro tutti i popoli, fino alle estremità della terra". S. Giustino commenta: "Nessuno per le corna dell'unicorno, può affermare o presentare altra cosa o figura cui riferirle, se non ad un solo tipo, quello che presenta la Croce" (*PG* 6,69-70).

Ma i corni furono posti in relazione anche con gli Angeli, perché furono considerati come forza della divinità manifestata sulla terra. La letteratura in proposito è assai abbondante come si potrà vedere nelle pagine seguenti. Nel momento ci soffermiamo su Cristo.

Per esprimere il concetto della forza e potenza di Cristo i giudeo-cristiani impiegarono la lettera ebraica *waw* sia perché è anche il n. 6 quante sono le lettere che compongono il nome Jesous; e sia perché rassomiglia al corno, specialmente quando la lettera è ricurva da una parte. Il motivo fu in voga fintantoché la lingua ebraica rimase parlata, per andare in disuso quando la lingua cessò di esser familiare. Per questa ragione gli esempi che si possono riportare sono quasi tutti antichi. Il più grande contingente è dato dai segni incisi sulle pareti degli ossuari. La lettera *waw* si vede talvolta isolata, talvolta unita ad altre. In queste combinazioni il pensiero rimane maggiormente chiarito. Il n. 1 della fig. 9 presenta due *waw* riuniti in modo da formare un *taw* a forma di croce. Deriva da un ossuario di Gerusalemme.

Tra gli esempi più recenti si può citare un *waw* con apice attaccato ad una croce nei graffiti di Nazaret (n. 2) davanti alla parola Zeninoi; e dopo la pace costantiniana un altro simile di una stele funeraria della regione di Kerak (n. 3) il *waw* è posto sotto la croce cosmica racchiusa da un quadrato. Un altro è

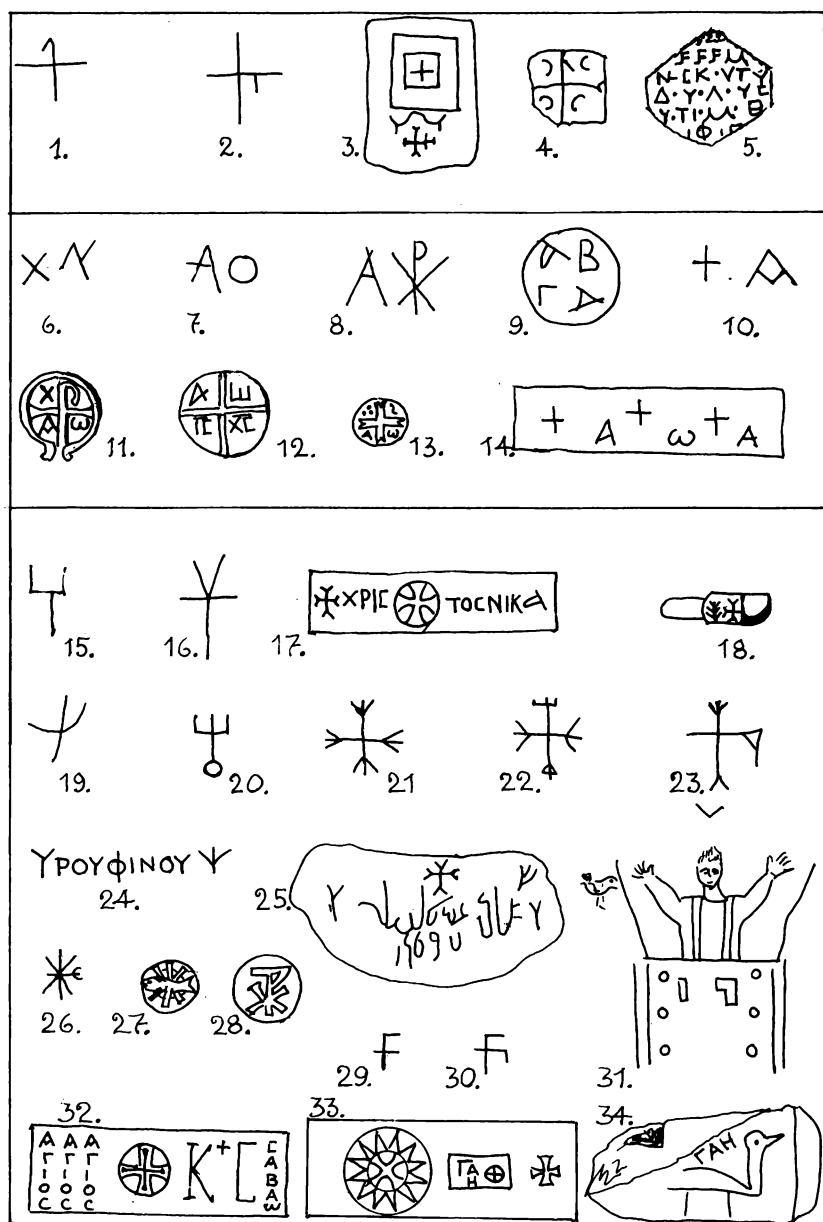



Fig. 9. Simbolismo della lettera «waw» (1-5), di «Alfa» e «Omega» (6-14). Croci a due, tre e sei corni (15-28), e lettera «gamma» (31-34).

attaccato ai bracci di una croce cosmica, in un coccio trovato negli scavi di Kh. Siyar el-Ghanam (fig. 4).

Con la prevalenza della lingua greca anche il *waw* fu sostituito dall'*iota*. Clemente di Alessandria (*PG* 8,351) manifesta già questo passaggio quando scrive che per la via retta la Bibbia indica "la lettera *iota* del nome di Gesù, la quale significa la sua bontà. Essa, verso di quelli che ascoltando credettero, è ferma ed immobile".

Talvolta il *waw* fu sostituito dall'equivalente numero greco *digamma* o *episemon* (= 6) come si può vedere nella laminella dell'olio della fede (fig. 14,1) ed in un mosaico della chiesa di Evron, in Galilea (fig. 9,5), cioè in un ambiente di cultura greca, eretto nel V secolo. Il *digamma* è ripetuto tre volte prima di iniziare l'iscrizione greca che dice: "Signore ricordati del tuo servo Timoteo". La triplice ripetizione ha fatto pensare alla SS. Trinità, prendendo il *digamma* come simbolo del nome di Dio (*Tetragrammaton*) composto di 4 lettere. Nella mente degli antichi, esso aveva una potenza grandissima quando era ripetuto tre volte. L'iscrizione ha la stranezza di non avere le vocaboli, ma solo le consonanti. Il *digamma* ha la forma fenicia.

CAPITOLO VIII

SEGNI DI "CRISTO" "CREATURA" DEL PADRE

L'aspetto in cui Cristo dai giudeo-cristiani viene considerato come "creatura", ai cristiani di ceppo gentile appare assai confuso ed ambiguo. Una ragione principale consiste nel fatto che i giudeo-cristiani seguirono da vicino le *Testimonia* senza elaborare un sistema, mentre i cristiani di ceppo gentile lo crearono con l'aiuto della filosifia greca, della quale erano nutriti. Per conseguenza i segni dei monumenti giudeo-cristiani e di quelli che dipendono da loro, non possono avere quella chirezza che si riscontra nelle figure del mondo gentile-cristiano. Non sarà male tener presente questo fatto trovando esempi che contrastano col nostro modo abituale di vedere.

Cristo come creatura si può riguardare sotto due punti di vista: come "prima creatura" e come "angelo" o "capo degli angeli". I segni impiegati ad esprimere questo concetto dottrinale sono le lettere dell'alfabeto ebraico e greco, specialmente la prima e l'ultima, ed alcune parole ebraiche come "Sabaoth", "Gheburoth" e "Michele".

1. Cristo "primogenito"

Con elucubrazioni sui testi del *Genesi* (1,1): "In principio creò Dio il cielo e la terra", e dei *Proverbi* (8,22): "Dio mi ha creato al principio delle sue vie" (Dominus possedit me in initio viarum suarum) riferiti a Cristo, Egli fu chiamato "inizio" o "primogenito", in greco "archè". Teofilo di Antiochia, nel II secolo scrive: "Ora Dio generò il suo Verbo e lo produsse con la sua Sapienza prima di tutte le cose. Si chiama *archè* perché è il Principio ed il Maestro di tutto quello che è stato creato da lui" (*PG* 9,279-80).

Archè

Aristone di Pella, (II sec.) nel *Dialogo con Giasone e Papisco*, riferito da S. Gerolamo (*PL* 23,986), ha, in ebraico, il primo versetto del *Genesi* così "In Filio Deus fecit coelum et terram", con la sostituzione della parola "in Filio" (cioè Gesù) a quella di "in principio"', ritenute dall'autore come sinonimi.

Le stesse idee sono ripetute da altri Padri antichi, cosicché Gesù è considerato come il primo creato. S. Giustino dice: "Come principio di tutte le cose, Dio generò da lui stesso una certa virtù logica, che lo Spirito Santo chiama ancora la Gloria del Signore, o Figlio o Sapienza" (*PG*, 6,613-4).. Origene (*PG* 12,145) ricapitolando il pensiero precedente, così si esprime: "Nell'inizio Dio fece il cielo e la terra. Che cos'è questo inizio di tutto se non il nostro Salvatore e Signore Gesù Cristo, primogenito di tutte le creature? Ora è in questo inizio, vale a dire nel suo Verbo che Dio fece il cielo e la terra".

Per esprimere il concetto di Gesù "principio", scrivendo in greco fu usata la prima lettera dell'alfabeto, cioè *alfa* perché iniziale di *archè* (principio) e *alef* usando l'ebraico. Ne troviamo l'uso in tutta la cristianità, tant'è vero che S. Pacomio poteva scrivere a Cornelio (*PL* 23,92): "Saluta il capo, i piedi, le mani, gli occhi ed il resto del tuo spirito: tutte le cose che sono in A".

Le lettere *alfa* e *alef* si trovano già negli ossuari e poi in altri monumenti, sia isolate che unite ad altre lettere, con allusione a Cristo. Nella figura 9 sono riuniti alcuni esempi. Il n. 8 riproduce uno stampo su ceramica trovato negli scavi di Dura Europos e presenta la lettera A col "monogramma costantiniano", ossia associata all'idea di Gesù "figlio della promessa". Il n. 10 riproduce un graffito di Smirne con la croce e *alfa*. Può riallacciarsi al dottrinale cristologico.

Alfabeto

L'intero alfabeto fu usato per simboleggiare la potenza di Cristo. Già nell'*Apocalisse* (21,6 e 21,13) sono riferite a Cristo le parole "Io sono l'*alfa* e l'*omega*, principio e fine". S. Giovanni, riusandole, volle esprimere la potenza divina di Cristo. Gli antichi cristiani continuarono a considerare le due lettere nello stesso senso, e per conseguenza l'intero alfabeto. Le affermazioni degli antichi scrittori sono molte. Ci limitiamo ad Origene: "Il Primo e l'Ultimo è il Salvatore... Perché se ci sono lettere di Dio, come vi sono realmente – i santi conoscendole affermano di leggerle nelle

Tavole celesti – sono (lettere) nozionali, divise in parti minute cioè *alfa* e così di seguito fino a *omega*, che è il Figlio di Dio. Il quale è anche Principio e Fine" (*PG* 14,82-3).

L'uso di scrivere le lettere estreme dell'alfabeto fu molto diffuso nei secoli per l'influsso dell' *Apocalisse*, però non possiamo escludere la possibilità che le due lettere fossero già usuali tra i primi cristiani, prima della redazione del libro, per il fatto che queste due lettere sono scritte su ossuari palestinesi, i quali se non sono anteriori alla redazione dell'*Apocalisse*, certo non sono posteriori di molto. Talvolta, come in un ossuario conservato al Museo Palestinese (fig. 9,6), le lettere estreme non sono dell'alfabeto greco, ma di quello ebraico, lasciandoci intravedere che queste lettere formassero il motivo originale, appartenendo alla lingua più parlata. L'*alfa* e l' *omega* non sarebbero che traduzioni di una lingua derivata.

Gli ossuari ci attestano, anche, l'uso dell'alfabeto greco, giacché anche questa lingua era assai diffusa. Nell'esempio che portiamo (n. 7) invece di *omega* si trova *omicron* per quei cambiamenti molto frequenti di vocali.

Nei periodi della pace si può mettere le due lettere in rapporto con la croce e quindi con Cristo di cui erano simbolo. Gli esempi sono svariatissimi in tutte le regioni. Ne scegliamo uno che ci è capitato tra mano: un lintello di Djrem in Siria (fig. 14) che ha nella parte superiore tre croci e sotto le due lettere estreme dell'alfabeto, con l'*alfa* ripetuta.

Come esempi dell'uso di *alfa ed omega* si riportano tre dischi di lintelli: due siriani di Serdilia (n. 11) e di Um el-Halauit (n. 13) ed uno di Gerasa in Transgiordania (n. 12).

Per esprimere il concetto di Gesù inizio e fine di tutte le cose, invece di restringersi alle sole due lettere estreme si usò scrivere anche l'alfabeto completo o almeno l'inizio, perché nella mente degli antichi ogni lettera aveva il suo valore intrinseco. L'uso si costata già negli ossuari, nella chiesa di Dura Europos e poi, con maggior frequenza, nei monumenti sorti dopo la pace. Portiamo come esempio l'inizio dell'alfabeto inciso, quando la pasta era fresca, nel piede di una lucerna bizantina conservata nel Museo della Flagellazione (n. 9), e nella parete interna di un ossuario trovato al Dominus Flevit (tav. II,2).

La liturgia latina conserva un ricordo di Cristo simboleggiato nell'alfabeto quando nella cerimonia della consacrazione della chiesa, comanda al vescovo di tracciare sulla cenere l'alfabeto greco e latino in forma di X.

L'alfabeto, oltre ad avere il significato generale delle lettere, ebbe pure quello numerale, in quanto le lettere contemporaneamente esprimevano numeri. Anche sotto questo aspetto si andò a ricercarvi Cristo. Per arrivarci seguirono varie vie di cui indichiamo le principali. La prima è che *alfa* e *omega* erano equivalenti a 801 perché sommati i valori delle due lettere si ha questo numero (*alfa* = 1 = *omega* = 800). Ora questo numero era in isopsefia con la parola greca *peristerà* (colomba) la quale era in stretto rapporto con Gesù durante il battesimo. Quindi il numero 801 ricordava Gesù. La seconda è perché l'alfabeto greco consta di ventiquattro lettere e questo numero è la somma di 18 più 6, cioè di due numeri usati per esprimere Cristo. Inoltre è composto della *dodecade* ripetuta, cioè 12 più 12 la quale equivale a due volte il *waw*, simbolo di Gesù, divenendo così la ripetizione di Gesù per quattro volte. La terza via è che i numeri 12 e 18 che si sono visti nel contare l'alfabeto, riuniti danno il n. 30 e questo corrisponde al *Pleroma* ed al *Logos* (= *lambda*). Questa cifra si otteneva anche sommando il n. 6, parimenti numero di Gesù, con 24. Ora tutto il computo si aggirava sempre intorno alla figura di Cristo. Infine si arrivava alla stessa conclusione anche con numeri parziali. Un esempio si può notare nel fondo della lucerna di terracotta riprodotta nella nostra fig. 9,9; nell'interno di un ossuario (tav. II,2): sommando infatti le 4 lettere ivi scritte, in modo progressivo (1 + 2 + 3 + 4) si arriva a 10 che, in numeri romani, corrisponde a I, iniziale del nome di Gesù.

2. Cristo in rapporto agli angeli

Nell'antichità cristiana non si formulò un'idea precisa degli angeli, cosicché alcuni autori sacri, condotti dalle *Testimonia* talvolta mescolarono gli angeli con le potenze divine. Per questa ragione essi furono tacciati di dottrina erronea, sebbene S. Giustino (*PG* 6,773-8) si sforzi di mostrare l'ortodossia della dottrina detta di Cristo-Angelo.

Ad ogni modo ecco alcuni testi preniceni redatti con il linguaggio primitivo. Origene, calcando le orme di S. Ireneo (*PG* 7,1031-43 e *PO* 12,695 e 778) scrive in proposito: "Come fra gli uomini (Gesù) fu conosciuto come uomo, così tra gli angeli fu conosciuto come angelo". Tale linguaggio è comunemente usato dagli apocrifi di carattere giudeo-cristiano. L'anonimo autore

dell'*Ascensione di Isaia* (XI,25), descrivendo il ritorno di Gesù al Padre, dice: "Egli salì al secondo cielo e non si trasformò. Tutti gli angeli alla destra e alla sinistra con il trono in mezzo lo adorarono e lo lodarono, dicendo: "Come mai il Signore nostro ci è rimasto nascosto mentre discendeva e non ci eravamo accorti? ". L'anonimo autore della *Lettera degli Apostoli* (13) narra a sua volta, mettendo le parole in bocca a Gesù che sarebbe l'unico testimonio di ciò: "Passai dinanzi agli Arcangeli e agli angeli nella loro somiglianza come se fossi uno di loro". Parlando dell'Incarnazione del Verbo (14), fa dire a Gesù: "Non ricordate che vi ho detto proprio un momento fa: "Io sono diventato angelo tra gli angeli, io sono diventato tutto in ogni cosa? ". Abbiamo risposto: "Sì, Signore". Egli allora ci disse: "In quel giorno appunto, io presi la figura dell'angelo Gabriele, apparvi a Maria e parlai con lei. Il suo cuore mi accolse e lei credette; io mi fermai ed entrai nel suo corpo; mi incarnai, ma, all'infuori di me, non ebbi altri ministri per quanto si riferisce a Maria...". Dopo è detto: "Voi commemorate la mia morte! ... Uno di voi sarà messo in prigione (Pietro)... Io allora manderò la mia forza nella (forma) dell'angelo Gabriele e le porte della prigione si apriranno. Egli uscirà e verrà da voi".

Nell'*Apocalisse di Pietro* si fa apparire Gesù-Angelo anche dopo la risurrezione per ammaestrare gli Apostoli. Prima Pietro osserva che "la sua faccia (cioè dell'angelo) brilla come quella del mio Maestro" e Andrea gli dice: "Signore, vedo che tu sei il nostro Maestro perché la tua maniera di parlare mostra che tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente; tu sotto la figura di un angelo sei apparso ai tuoi servi per provarli. Ora, o Signore, riconosco che tu sei con i tuoi servi perché vedo intorno a te truppe di angeli sotto diverse forme ed i santi animali dalle sei ali (i cherubini) che gridano forte: "Gloria a Dio nei cieli e pace sulla terra". A queste parole il Salvatore si manifesta completamente ad essi" (*ROC* 12,(1907), pp. 230-2 e 244) e spiega loro la dottrina e manifesta le punizioni dei dannati.

L'anonimo autore della *Dormitio Mariae,* composizione che risale anch'essa al II secolo (Redazione abissina e Cod. greco Vat. n. 1982), fa apparire Gesù-Angelo a Maria per annunziarle la sua morte, sia per assicurarla della sua glorificazione. L'anonimo autore del *Testamentum Salomonis,* composizione che circolava nel II-III secolo in Gerusalemme, accenna a questa teoria quando parla "dell'Angelo del Gran Consiglio che una volta starà apertamente sul legno" (*PG* 122,1334-5).

Per indicare graficamente gli angeli, furono usate le lettere Y, detta "croce a due corni"; la *psi*; l'ebraiche *he* e *heth*, dette "croci a tre corni", e la stella a sei punte.

La croce a due corni (lettere Y e He*)*

La terminologia a base di "corni" era già nota a S.Paolino da Nola, il quale nel carme relativo alla croce la descrive:

"Enarrabo crucis, qualem et pictura biformem dipingere consuevit, baculo vel stante bicornem vel per quinque tribus dispensam cornua virgis. Forma crucis genuina specie componitur" (*PL* 61,544): "Ricorderò come si costuma dipingere la forma genuina della croce: o biforme o disposta con bastoni a cinque corni". Il santo descrive, dunque, la forma a Y, poi quella a sei punte una delle quali la considera come il gambo. E' appunto in questo gambo, o asta o baculo stante, che si vide figurato Cristo.

Vari elementi, invece, ci spingono a vedere nel Y, rappresentato nei monumenti, la croce di Cristo secondo la denominazione di S. Paolino. Riuniamo alcuni esempi nella fig. 9: il n. 15 è inciso in modo isolato in un ossuario di Gerusalemme e possiamo vedere Gesù con gli angeli Michele e Gabriele, perché è un monumento funerario e tali angeli avevano il compito di custodire le anime (v. sotto). Il n. 16 esprime meglio l'idea, perché l' Y è tagliato da un'asta trasversale che può considerarsi come un *waw*, che è un numero cristologico. Esso è tracciato su di una pietra dell'antica chiesa di Nazaret. Il n. 17 riproduce un lintello siriano, di Busan, che nel disco centrale reca la croce inscritta nel circolo, poi l'iscrizione: "Cristo vinci", preceduta dalla croce a due corni. Il n. 18 rappresenta la parte esterna di un vaso manicato di Beisan (nella fig. si vede a destra la sezione) la croce è accostata alla palmetta.

Vi è una seconda maniera di vedere Gesù nella lettera Y, considerando in uno dei corni Cristo e nell'altro lo Spirito Santo. Questa concezione conosciuta da secoli sotto il nome dei "due Serafini" si fonda sulla testimonianza di Isaia (6,3) che vide due serafini che si rispondevano alternativamente: "Santo, Santo, Santo è il Dio degli eserciti". Si arrivò a vedervi adombrate le due persone della SS. Trinità. Origene (*PG* 11,400) conosce tale dottrina e la riferisce come proveniente da un "dottore ebreo", cioè giudeo-cristiano. Egli non intende disapprovarla, ma piuttosto confermarla quando, trattenendosi (*PG* 14,946-51)

sulla frase di S. Paolo ai *Romani* (3,25) che la salute viene da Cristo come "Propiziatorio", crede che l'Apostolo alluda all'arca (*Esodo* 25,18) presa come figura. Origene per arrivare a questa conclusione dové accettare la teoria dei due cherubini, ossia ravvisare in essi Gesù e lo Spirito Santo. Porta la ragione che "Cherubino vuol dire pienezza di scienza" e siccome questa qualità si trova solo in Cristo, perciò questi "Cherubini" hanno, come infuso il senso della divinità dal Figlio di Dio e dallo Spirito Santo.

La teoria però si prestava ad un senso poco ortodosso, perché l'augusta figura del Salvatore appariva menomata; cosicché S. Girolamo la rigettò (*PL* 24,94) reputandola proveniente da un dottore "iniquo". La disapprovazione di S. Girolamo non impedì che la teoria avesse seguito e avesse anche la sua riproduzione grafica nella lettera Y.

Le teorie esposte sui cherubini appaiono diffuse solo tra studiosi, mentre quella che vede nella lettera Y gli arcangeli Gabriele e Michele ebbe un grandissimo eco in tutto il mondo. Tali angeli, infatti, nel pensiero dei cristiani antichi, prendevano una parte principale nella destinazione buona dell'anima quando, specialmente, passava alla vita futura.

Era questa un'incombenza attribuita agli angeli già dagli ebrei; ed i cristiani l'accettarono senz'altro. Nelle fonti antiche cristiane, si descrive come fu esercitato tale compito verso il Signore, la Vergine ed i Santi. A riguardo di Cristo, nell'*Ascensione di Isaia* è detto (III, 16-7): "Ed io vidi l'angelo dello Spirito Santo (Gabriele) e Michele il primo degli angeli santi, che al terzo giorno apriranno la tomba ed il prediletto stesso (Gesù) sedendo sulle loro spalle, uscirà". Il Vangelo di S. Pietro (36) descrive due giovani (angeli) che sostenevano l'altro (Gesù) al momento della risurrezione.

A riguardo della Vergine, gli angeli Michele e Gabriele compaiono ai lati di Gesù, per prendere l'anima della Vergine, come si legge nella diffusa composizione della *Dormitio Mariae*.

Per S. Giuseppe, l'intervento angelico è descritto nella *Historia Josephi* (XXI-III), quando riferisce la preghiera di Gesù, presente al letto del moribondo, al Padre celeste, di mandare "Michele principe e Gabriele araldo di luce e tutto lo splendore degli angeli" per far compire felicemente il trapasso del suo padre putativo.

Per tanti altri santi individui si trovano racconti simili in diversi altri libri, da farci capire che l'intervento dei due angeli era

reputata un'azione ordinaria nella vita dei cristiani. A proposito si può vedere l'*Apocalisse di Paolo (Visio Pauli),* scritta nel 250, quando narra la morte del giusto (40); e l'*Apocalisse di Pietro* (13) quando dice a proposito dei giusti: "Quindi gli angeli condurranno i miei eletti ed i miei giusti, perfetti in ogni giustizia. Essi li portano sulle loro mani e dicono: "Rivestiamoli di un indumento di vita celeste".

La stele della regione di Kerak (fig. 7,9), dove la lettera Y, in compagnia di A e del numero, interrompe l'iscrizione, per il carattere funerario, si presta molto bene a farci comprendere la stilizzazione del concetto degli angeli in rapporto alla lettera Y.

Nell'iscrizione rupestre dei Sinai (n. 25) si ha la croce a due corni da ogni lato, poi la piantina e l'iscrizione: "Abdalla Ali figlio di Faran".

Però il carattere funerario non era esclusivo per queste interpretazioni dei due angeli. Nella liturgia copta infatti anche oggi si dispongono sull'altare 7 mappe: 5 in linea con l'altare e intorno al calice, e due, che sono chiamate degli angeli Michele e Gabriele, per traverso in modo da formare questa figura. Infatti una mappa, detta "del S. Sepolcro" ed il calice sono su una linea diritta, e, in obliquo ad esse, come i due corni del Y, le due mappe degli angeli

La croce a tre corni

L'antica lettera ebraica *he,* con il gambo che si divide in tre punte; la lettera greca *psi,* e l'antica lettera ebraica *heth* – che in origine simboleggiava l'orante –, furono adottate per simboleggiare Gesù con gli angeli Michele e Gabriele.

Il fondamento delle *Testimonia* per stabilire questo segno è desunto dal celebre banchetto di Mambre dove apparvero ad Abramo tre angeli (*Genesi* 18,1-2). Ora alcuni Padri, tra cui S. Giustino (*PG* 6,595 ss), ritengono che uno degli angeli era il Verbo. Tale corrente di pensiero non si estinse coll'antichità, come si può vedere dai vari quadri che riproducono la scena, esposti nelle chiese di rito orientale, per es. in un'icone di Costantinopoli del X secolo ed una di Novgorod in Russia, datata verso l'anno 1400, e conservata al museo russo di Leningrado. In questa, Gesù, situato in mezzo, ha come aureola la croce, cosicché è identificato con uno degli angeli apparsi ad Abramo. E' insieme a Michele e Gabriele.

Il concetto di Gesù-Angelo non era nuovo, infatti secondo S.

Ireneo (*PG* 7,1033) era espresso già nell'*Apocalisse* (1,1) data "per angelum suum servo suo Johanni", e fu usato nella liturgia, come si costata nell'Anafora latina, (oggi canone I) quando, dopo l'elevazione, si dice delle SS. Specie: "Jube haec perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum, in conspectu divinae majestatis tuae".

Come avvenne per la lettera Y, così anche queste lettere furono impiegate a formare i bracci della croce. Si ebbe così la croce a tre corni: qualche volta da un lato solo, talvolta da tre o spesso da quattro parti, motivo divenuto comune fino ai nostri giorni.

Talvolta il segno è accompagnato da lettere note che lo spiegano, come si osserva per es. nella catacomba detta "dei profeti" sull'Oliveto che porta la solita formula "Cristo, Michele e Gabriele".

Negli *Acta* (*PO* 21,684-9) del martire S. Procopio, che fu diacono e traduttore della chiesa di Beth Shan per coloro che parlavano siriaco, si racconta che il santo facesse rappresentare la croce, vista in sogno, che si riallaccia al tipo dei "tre corni". Infatti ordinò di sbalzare tre immagini ai bracci accompagnate da diciture ebraiche che dicevano: "Emmanuele, Michele, Gabriele". Come si vede, la descrizione è molto precisa, e siccome questo schema era ben noto nella cristianità, spesso si reputava inutile mettere i tre nomi, come si costata dalla maggior parte degli esempi giunti fino a noi. Tali esempi li riscontriamo graffiti sugli ossuari, sulle pareti delle tombe, sui muri delle chiese, su lucerne fittili e su amuleti, ossia su ogni categoria di monumenti che riflettono la vita cristiana. Nella fig. 9 il n. 19 è inciso su di un ossuario gerosolimitano e, dato il carattere funerario, può ricordare le tre potenze divine; il n. 20 è inciso su una pietra-amuleto di Kh. Kilkisc, anch'esso di carattere funerario. Questi due segni hanno i tre corni da una sola parte.

Invece il segno n. 21, trovato al S. Sepolcro, presenta la croce con i bracci a segno ripetuto. Lo stesso è nel n. 22 proveniente dalla regione delle sette chiese di Asia. Il numero seguente, 23, proveniente parimenti da Efeso, presenta in basso la croce a due corni; in alto e a destra la lettera A che può ben credersi iniziale di *archè*.

L'epitaffio romano delle Catacombe di S. Ciriaca presenta il nome Rufino tra un Y e uno *psi* che acquistano un significato di salvezza se si riferiscono alla teoria degli angeli, alla protezione dei quali si voleva porre il defunto.

Croce a sei corni

Oltre ai due angeli Michele e Gabriele, Gesù fu messo in rapporto con i 6 angeli della creazione, ed il concetto fu rappresentato graficamente con la stella a sei punte, ricordata da S. Paolino. Commentando il *Genesi,* gli antichi scrittori espressero la convinzione che durante la creazione, in ogni giorno, fosse creato un angelo, affinché presiedesse al creato. Gesù fu considerato come l'angelo creato per primo, seguendo le orme di varie *Testimonia.* S. Giovanni infatti, iniziava il Vangelo: "In principio era il Verbo" e tale espressione presa letteralmente, portò ad ammettere Gesù creato nel primo giorno, ossia "nell'inizio". Inoltre nell'*Esodo* (23,20) è raccontato come Dio disse a Mosè: "Ecco io mando avanti il mio angelo, per custodirti in via a per introdurti nella terra che ti ho preparato", e in questo angelo fu visto prefigurato Gesù. S. Giustino, per es. espone chiaramente questo pensiero nel *Dialogo con Trifone* (*PG* 6,651).

In molti oggetti devozionali, per es. in amuleti su pietre dure, si scrissero anche i nomi di questi sei angeli *protoctistai* (creati per primi) per invocarli, essendo stimati più potenti degli altri angeli. Facendo l'elenco dei vari amuleti conservati nei Musei abbiamo i nomi: Emmanuele, Ictys, Sabaoth, Michele, Gabriele, Uriel, Abrasax, Renel, Raffaele, Azael. Da ciò si vede che alcuni nomi, per es. i primi tre, si riferiscono certamente a Gesù considerato come uno dei sei angeli. Si può pure osservare che tanto i nomi degli angeli quanto il loro numero varino secondo i diversi redattori. Difatti nelle liste i nomi sono 6 ovvero 7 a seconda che Gesù è computato tra i sei, ovvero a parte.

Quest'ultimo modo di presentare la figura di Cristo è un motivo caratteristico del noto libro del *Pastore* di Erma. Vi è scritto tra l'altro: "Hai visto quei sei uomini (angeli) e in mezzo a loro quell'onesto e grande Uomo che camminava intorno alla torre (chiesa) e rigettò le pietre della costruzione? ". "Ho visto, o Signore" risposi. Ed egli continuò: "Quell'Uomo onesto è il Figlio di Dio e quei sei sono gli angeli gloriosi che gli fanno corteggio a destra e a sinistra. Senza di lui nessuno di quei gloriosi angeli potrà avvicinarsi a Dio" (Sim. 9,12).

Dall'esame di vari monumenti siamo arrivati alla conclusione che in varie parti del mondo cristiano si usasse rappresentare simbolicamente gli angeli per mezzo della stella, sia essa isolata, sia racchiusa in un circolo. Quando la stella aveva sei punte allora Cristo, raffigurato nell'asta centrale, era considerato come "angelo" insieme agli altri. Quando, invece, la stella era a otto

punte, allora l'asta centrale rappresentava Cristo da solo, mentre gli altri con un solo raggio.

Crediamo di tirare queste deduzioni dai posti in cui sono fatte dette stelle e dai segni concomitanti. Ne riferiamo qualcuno. Il n. 26 della fig. 9 deriva da Dura Europos. Le aste sono 8 e si crede che con quella centrale si volesse indicare Cristo perché è seguita dalla lettera *sigma,* abbreviazione di *Soter* o Salvatore. In una cornalina l'asta centrale è divenuta pesce (n. 27) con evidente allusione a Cristo; in un'altra (n. 28) un P e un T riuniti. Presso a poco lo stesso processo si nota nel mosaico medievale della Trasfigurazione di Cristo esistente nella Cappella Palatina di Palermo, dove Gesù è in mezzo ad una stella a sei punte e ne copre il doppio raggio centrale. L'associazione del numero sei con la Trasfigurazione è molto antica giacché è fatta, tra l'altro, da Origene (*SC* 87,514-5). Non appare, quindi, fuor di luogo vedere il simbolismo nella composizione di questa scena.

Un bassorilievo conservato nel Museo di Efeso, che riproduce in modo primitivo il sacrificio di Abramo, ci dona un altro aspetto teologico di questo segno. Infatti nella destra di Dio, posta in alto a sinistra, è marcata la stella a sette punte, che possiamo credere indicare le "potenze" divine identificate con gli angeli, suoi agenti.

L'associazione di Cristo con gli angeli, sintetizzato con la stella a sei punte, appare da altri contesti di edifici cristiani, per es. da due lintelli siriani. Uno di Falul ha la stella nel circolo e l'iscrizione: "Grazie a Dio, la cappella degli Arcangeli fu costruita sotto il gloriosissimo Diogene nell'anno 638, indizione 5 – " che corrisponde all'attuale 526-527. L'altro, sfortunatamente mutilo, trovato a Tesnek, ha la stella ripetuta alla fine dei bracci laterali, e l'iscrizione pure mutila: "(come)... Abramo dette ospitalità agli angeli...", alludendo al banchetto di Mambre.

Talvolta, per es. in un lintello di Osara, la stella prende il posto della croce.

La sigla

Molte iscrizioni recano le tre lettere: "*chi, mu, gamma,* per indicare: Cristo, Michele e Gabriele. Tale formula fu interpretata diversamente, anche come: "Cristo nato da Maria", ma certamente la formula originaria è la prima, perché si riallaccia al dottrinale più antico. La seconda interpretazione è propria dei gentilo cristiani.

Nonostante la teoria "Cristo-Angelo" sia stata combattuta dai cristiani di ceppo gentile se non come eretica almeno come confusionaria, essa ha sopravvissuto nei secoli come ce lo mostrano, per es. varie icone russe. Una che va sotto il nome di "Sinassi degli Angeli" rappresenta i sei angeli con Raffaele in mezzo che sostiene il medaglione con Cristo e ai lati, Michele e Gabriele. In questo caso Raffaele ha preso il posto di Cristo e lo rappresenta. Più spesso è Michele che rappresenta Cristo, come si può costatare per es. dall'iscrizione di Tafha, villaggio situato presso un centro giudeo-cristiano di Kaucabe, dove la croce ha dai due lati le lettere: X, M, *alfa* e *omega.* Alcuni testi antichi corroborano tale spiegazione.

Nel *2 Libro di Enoch* (XII,11-6) è detto: "Il Signore mi chiamò con la sua propria bocca: "Coraggio Enoch, non aver paura e tienti sempre davanti alla mia faccia". E Michele, il grande angelo, (o secondo altri codici "l'arcistratega") del Signore mi rialzò e mi condusse davanti alla faccia del Signore". Nelle *Ricognizioni clementine* (II,42) è detto: "Vi è un angelo per ciascuna nazione... ma ad uno tra essi, che era il primo degli arcangeli (Michele) è stato donato in lotto la cura di quelli che prima di tutti gli altri hanno ricevuto il culto e la scienza di Dio. I principi di ciascuna nazione sono chiamati dèi (angeli); ma il Dio dei principi è Cristo il quale è giudice di tutti". Tale ambiguità di linguaggio fu abbandonata dagli scrittori ortodossi, ma ritenuta dagli eterodossi, come gli Ebioniti, perché non ammettevano la divinità del Messia.

L'ufficio di guidare le anime nel paradiso, che abbiamo visto per Michele dal testo di *2 Enoch,* in alcuni documenti antichi appare esercitato anche da altri angeli, per es. da Ramiel, secondo la laminella di Aleppo; però ordinariamente è riservatoa Michele, come si nota, per es. nell'offertorio della Messa dei defunti che si recitava finora nella liturgia latina.

Sabaoth

La parola, che significa "armi, esercito", fu usata per designare Dio e fu riferita a Cristo. In *Isaia* (6,3) si legge che i Serafini dicono: "Santo, Santo, Santo il Signore Sabaoth". Negli scrittori giudeo-cristiani questa parola significò una forza personificata. Essa è ora identificata con Gesù, ora semplicemente con un angelo. L'anonimo autore detto lo pseudo-Cipriano, nel *De centesima sexagesima trigesima* così si esprime: "Quando il

Signore ha creato gli angeli di fuoco in numero di sette, stabilì di fare uno di essi come suo Figlio. E' quello che Isaia dichiara essere il Signore Sabaoth. Da ciò vediamo che furono creati solo sei angeli insieme col Figlio". (*PLS* 1,61). E' espressa la solita teoria di Gesù-Angelo.

Gli gnostici incorporarono anche il nome Sabaoth nel loro sistema, facendolo un'emanazione di Iao, da cui sarebbe disceso anche Gesù; ma prima di loro e contemporaneamente era usato dai giudeo-cristiani con significato diverso. Lo si può costatare, per es. da un amuleto trovato in una tomba di el-Gisc (Giscala) che reca l'iscrizione: "Iao, Sabaoth, Mi-(chael)" senza alcuna allusione a segni gnostici. Del resto la tomba ha altre medaglie caratteristicamente cristiane.

Gheburoth

E' pure un altro appellativo di tipo angelico attribuito a Cristo. *Gheburoth* in ebraico, *dynamis* in greco, significa la "forza". Tra i giudeo-cristiani la parola fu personificata in un angelo o nel Verbo stesso. Origene nel *Commento a S. Giovanni* (*PL* 14,167-70) riporta una spiegazione, relativa alla lotta tra Israele e l'angelo (*Gen.* 32,23-4) elaborata dagli ebrei, e con ogni probabilità anche dai giudeo-cristiani. A lottare sarebbero stati l'angelo Uriel, che aveva fatto "il suo tabernacolo tra gli uomini", e l'angelo Israele, il quale ebbe la vittoria, dicendo a Uriel: "Non sei tu Uriel, l'ottavo fra noi, e io Israel, l'arcangelo della potenza (ha-gheburoth) del Signore e l'arcistratega della potenza del Signore? ".

S. Giustino (*PG* 6,787), con altri, ritiene che l'angelo Israel sia il Verbo perché è il primogenito e perché in *Isaia* (43,15) è chiamato "re", appellativi, questi, che non possono esser riferiti a Giacobbe, ma al Cristo. Scrive tra l'altro: "Quando la Scrittura dice: "Io sono il Signore, il Santo di Israele, Colui che ha mostrato Israele vostro re, non intendete voi, che si parli in realtà di Cristo, il re eterno? Perché Giacobbe, il figlio di Isacco, non fu mai re".

Negli ossuari si nota la lettera *ghimel* e potrebbe esser l'iniziale di *gheburoth*; però esempi più chiari si trovano in un lintello surricordato di Siddikin (fig. 9,33) ed in una cassetta di pietra trovata in una tomba di Gezer (fig. 9,34) dove ci sono le lettere: *gamma, alfa, eta.* Siccome l'*alfa* è cristologica perché iniziale di *archè* e si riferisce a Gesù "primogenito", ed *eta* è

cristologico perché è il numero 8 quante sono le lettere di "Cristo" secondo il greco, così si può ritenere che anche il *gamma* indichi Gesù come *geburoth*. La tomba di Gezer, che aveva pure lucerne con iscrizioni cristiane, ci riporta all'ambiente cristiano da permetterci tale spiegazione.

Le lettere *gamma* ed *iota* (fig. 9,31) scritte nell'arca di Noè a Roma (Museo delle Terme), si spiegano nello stesso modo, perché l'arca salvò l'umanità e manifestò così la potenza di Gesù Salvatore.

Il De Rossi riscontrò nelle Catacombe di S. Callisto un *gamma* tagliato da una linea trasversale (fig. 9,29) e lo reputò un monogramma nascosto. Ci pare una bella unione della croce col *gamma* e quindi un'abbreviazione di *gheburoth*.

Lo stesso si può dire del segno simile (n. 30) copiato, nelle Catacombe di Domitilla, dal P. Ferrua.

CAPITOLO IX

SEGNI SU GESU' SALVATORE

Il pensiero che Gesù li aveva salvati con la croce era molto familiare ai giudeo-cristiani da vederlo sviluppato nei monumenti sotto diversi punti di vista. Tutto ciò che nella natura serve a dare la vita fu preso come simbolo nell'azione di Gesù.

1. Gesù datore di vita

L'acqua è un elemento fondamentale della vita e fu preso subito come simbolo dell'attività di Gesù. Anzi fu lo stesso Gesù a indicarlo. S. Giovanni, riferendo il colloquio avuto tra Gesù e la samaritana, riporta le parole: "Ognuno che beve di quest'acqua avrà di nuovo sete; chi però beve dell'acqua che gli darò io, non avrà più sete in eterno. Ma l'acqua che io gli darò diverrà in lui sorgente di acqua zampillante per la vita eterna" (4,13-14). Lo stesso Giovanni riferisce un discorso di Gesù a Gerusalemme: "Se alcuno abbia sete, venga a me e beva. Chi crede in me, come disse la Scrittura: Fiumi di acqua scorreranno nel suo seno" (8,37-39).

Quest'ultimo testo fu riferito al battesimo ed ebbe riflesso, per es. nella *Didachè,* che ordina di amministrarlo nell'acqua "viva" (VII,1). Nello stesso pensiero è l'autore delle *Odi di Salomone* quando scrive: "Un'acqua parlante si è avvicinata alle mie labbra, venendo dalla sorgente del Signore ed io ho bevuto e mi sono inebriato dell'acqua viva che non muore mai" (XI,6). Lo scrittore augura a tutti di avere questo battesimo: "Riempitevi delle acque della sorgente vivente del Signore. O voi tutti che siete turbati, prendete la bevanda e riposatevi presso la sorgente del Signore" (XXX,1-2). In qualche modo il poeta fa un'applicazione delle parole di Isaia (55,1) e del salmo 22,2.

Il concetto dell'acqua vivificante da S. Giovanni fu trasferito anche in cielo, come si può vedere dal v. 1 del capo 22

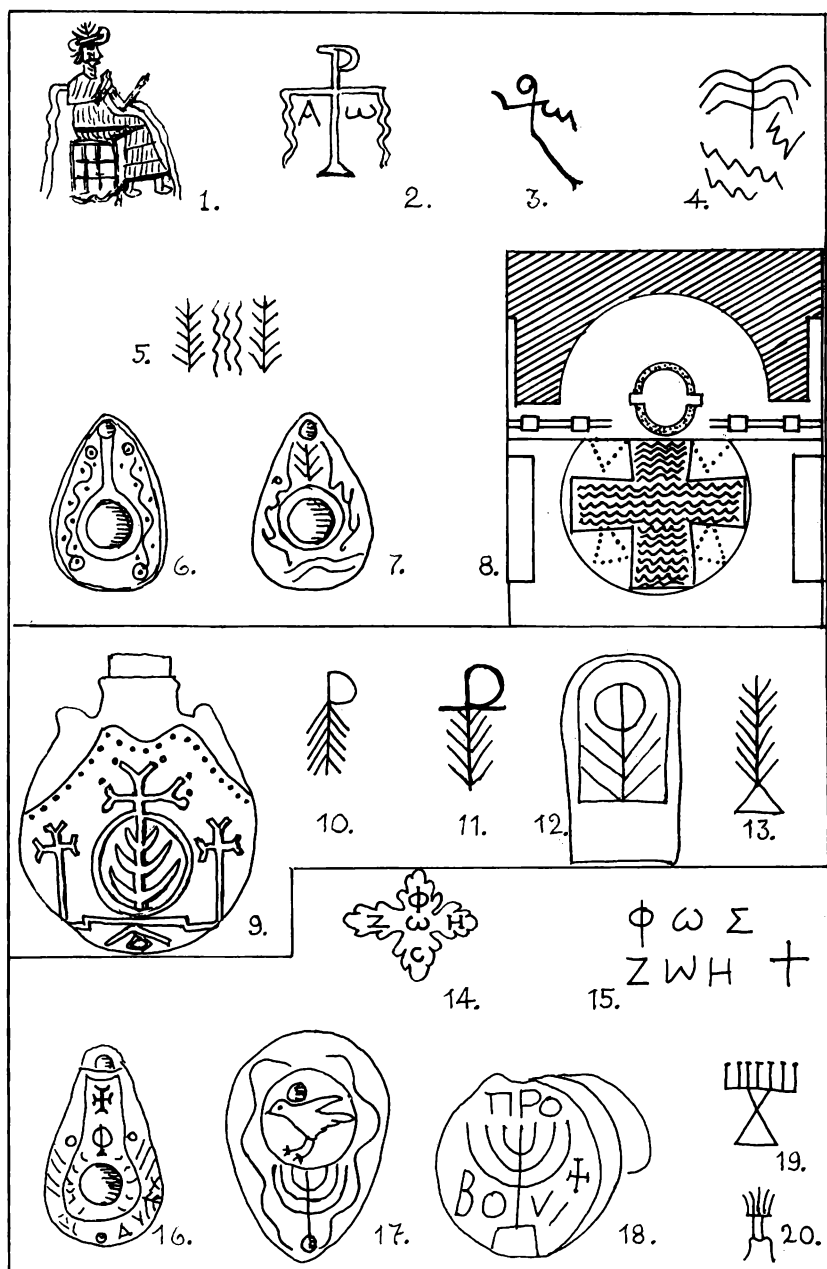



Fig. 10. Simbolismo dell'acqua (1-8), della palma (9-13), della luce (14-20) su pavimenti, lucerne e altri piccoli oggetti.

dell'*Apocalisse:* "un fiume di acqua viva, terso come cristallo", scaturisce dal trono di Dio e dall'Agnello nella Gerusalemme celeste.

Linea a serpentino

Negli antichi monumenti l'acqua era indicata con una linea a serpentino, come per indicare lo scorrere delle correnti. Tale linea appare anche in composizioni ideali, per es. alle sorgenti fittizie. Nella nostra fig. 10, n. 1, si scorge il dio Ea seduto su di uno scanno che emana dal suo corpo sorgenti di acque. E' un sigillo accadico che non presenta niente di singolare con opere simili.

I cristiani adottarono un tal segno trovandolo opportuno per riferire l'azione di Gesù.

Nel n. 2 della stessa figura 10 si ha la croce monogrammata, con le lettere *alfa* ed *omega* e dai bracci sgorgano due linee ondulate per rappresentare l'acqua. Si trova in basso ad un epitaffio, conservato a S. Lorenzo al Verano, che ricorda un certo Vindemio.

Si può considerare dello stesso carattere il segno copiato da De Rossi a S. Callisto a Roma, riprodotto nel n. 3, a causa della linea ondulata di destra.

Nella rinascita medievale del cristocentrismo il motivo è espresso secondo le indicazioni dell'*Apocalisse* con Gesù in trono e le onde che da questo scendono sulla terra facendo screscere le piante e portare a maturazione i frutti.

La linea ondulata fu molto usata nei sarcofaghi anche pagani con le cosiddette struggili, e poi anche nelle chiese. Un bell'esempio si ha nel Battistero di Gerasa (fig. 10,8) dove, davanti alla vasca battesimale posta nell'abside, si ha il mosaico fatto come onde nell'ambito della croce. L'acqua simboleggia il battesimo in unione con la croce.

La pianta

Connessa con l'acqua è la pianta divenuta presto, anch'essa, simbolo della vita data da Gesù. Presenta due aspetti: simbolo glorioso nel cielo, ovvero vivente nella chiesa.

S. Giovanni nell'*Apocalisse* (22,2) contempla "l'albero della vita che fa dodici specie di frutto, uno per mese, producendo ogni volta il frutto appropriato del mese e le foglie di quest'albero conferiscono la sanità alla gente".

In quest'albero i padri videro Gesù. S. Ireneo (*PO* 12,685) così si esprime: "Quel peccato che era avvenuto per causa dell'albero venne abolito per il merito dell'obbedienza (fino) all'albero, perché il Figlio dell'uomo, obbedendo a Dio, fu inchiodato sul legno, distruggendo così la scienza del male e introducendo (nel mondo) la scienza del bene".

S. Giustino: "Ma le Scritture dimostrano che Egli dopo essere stato crocefisso, sarebbe divenuto nuovamente glorioso; ed Egli ha come simbolo l'albero della vita che si dice essere stato piantato nel paradiso" (*PG* 6,679).

I padri hanno trattato anche della pianta come Cristo vivente nella chiesa. S. Ireneo scrive: "Gli uomini che hanno fatto progresso nella fede ed hanno ricevuto lo Spirito di Dio sono spirituali, come piantati nel Paradiso" (*PG* 7,1147). Perciò la chiesa è detta da vari autori "la piantagione" di Dio. Origene dice: "Quelli che sono rigenerati col battesimo sono collocati nel paradiso, cioè nella chiesa, per compire le opere spirituali che sono interiori" (*PG* 12,100). S. Efrem: "Dio ha piantato un bel giardino. Ha costruita la sua chiesa pura. Nel mezzo ha piantato il Verbo. La società dei santi è come un paradiso" (*Hyn. Par.* VI,7-9).

Nei monumenti troviamo spesso l'associazione della pianta con l'acqua. Quando si vede in stele funerarie, per es. di Kh. Kilkisc (fig. 10,4-5) si può pensare alla felicità del paradiso secondo l'*Apocalisse.* Quando invece è sulle lucerne, come nel n. 7 e in 8 associata ai circoli, si può pensare al carattere battesimale.

Di particolare interesse è l'associazione della pianta con la croce, come si vede su ampolle fittili che a Gerusalemme si distribuivano ai pellegrini insieme con l'olio del S. Sepolcro. Il n. 9 della fig. 10 ne dà un esempio con il Calvario stilizzato sul quale sono piantate le tre croci. Quella di mezzo reca innestato l'albero della vita. Anche le note ampollette metalliche conservate a Monza e a Bobbio, fatte per lo stesso scopo ma in materia più nobile, hanno un repertorio simile e la menzione, nelle iscrizioni, dell'albero della vita.

Negli epitaffi il rametto è innestato con il P greco (n. 10) per es. nella regione di Kerak; ovvero con la croce monogrammata (n. 11) graffita nelle catacombe di S. Agnese a Roma; ovvero piantata sul triangolo (n. 13) in un amuleto di Kh. Kilkisc; oppure divenuta cosmica (n. 12) come in epitaffio, posto per la bambina Meteria, nella regione di Kerak. Talvolta il rametto

finisce a croce, per es. in un epitaffio di Sicilia e nel mosaico della cappella di Beth ha Scitta (fig. 15,1 in alto).

2. Cristo illuminatore

S. Giovanni nel Prologo compendia: "In Lui era la Vita e la Vita era la Luce degli uomini e la Luce appare nella tenebra e la tenebra non lo comprese" (1,4-5). Poi mette in bocca a Gesù: "Io sono la luce del mondo: chi si accompagna a me non cammina nella tenebra, ma avrà la luce della vita" (8,12). In conclusione la luce è opposizione alle tenebre; la vita buona in opposizione a quella cattiva; quella felice in opposizione a quella infelice. Siamo alla nota dottrina delle due vie.

Vivendo con Cristo il fedele partecipa della luce sia in questo mondo, sia nell'altro. S. Ireneo esprime il primo concetto: "Seguire il Salvatore è partecipare alla salute e seguire la luce è prendersi la luce" (*PG* 7,1010). Il *IV Libro di Esdra* (VI,35) nella parte utilizzata anche dalla liturgia romana, esprime il secondo concetto: "Siate preparati al premio del regno, perché la luce perpetua vi illuminerà per tutto il tempo dell'eternità" (quia lux perpetua lucebit vobis per eternitatem temporis).

Fos *e* zoe

Per augurare ai fedeli la luce divina si può scrivere la parola greca *fos* che significa: luce. Essa appare scritta per intero, talvolta associata alla parola greca *zoe* che significa: vita, alla croce o anche solo con l'iniziale *fi.* Nella fig. 10 si porge qualche campione. Il n. 14 riproduce una croce fiorita, fatta con rami, di piombo trovata ad Ascalon. Le parole *fos* e *zoe* sono messe a forma di croce in modo che l'*omega* serva per ambedue. Il n. 15 porta le due parole scritte per disteso, ma con la croce vicino in modo da far capire che non si tratta di cose puramente naturali ma che si riferscono a Cristo. Il graffito si trova nel rovinato tempio di Artemis a Sardi.

Come esempio della sola iniziale riportiamo una lucerna del periodo bizantino, n. 16, proveniente da Betlemme. L'iniziale è unita alla croce.

Il Candelabro

Un altro mezzo di richiamare alla mente Cristo illuminatore è

la rappresentazione del candelabro a cinque o a sette braccia. Oggi questo simbolo è proprio degli ebrei, ma nell'antichità era comune anche ai giudeo-cristiani che gli avevano dato un significato cristologico. Ricaviamo ciò dalle *Testimonia* e dai monumenti.

S. Ireneo scrive: "La chiesa annunzia ovunque la verità ed è il candelabro a sette braccia che regge in alto la luce di Cristo" (*PG* 7,1177).

Afraat si riporta a Cristo, e più precisamente, chiosando dei passi biblici. Si fa la domanda cosa significhi la lucerna elevata sul candelabro e "quelli che erano dentro la casa non videro la luce" e risponde: "Ma che cosa è ciò che sta sopra il candelabro, accesa la lucerna, se non il suo accendersi sopra la croce? E in tutta quella casa le tenebre si elevarono sopra di essi (i giudei). Infatti quando lo crocifissero all'ora nona, le tenebre si levarono su tutta la terra di Israele ed il sole tramontò nel meriggio e la terra si oscurò in pieno giorno, come fu scritto in Zaccaria profeta (14,6 e meglio in Amos, 8,9): "E in quel giorno farò tramontare il sole nel meriggio e farò ottenebrare la faccia della terra in pieno giorno" (*PS* 1,27).

Il candelabro entrava nel culto celeste. S. Giovanni nell'*Apocalisse* (4,5) contempla "sette lampade ardenti davanti il trono (di Dio), che sono i sette spiriti di Dio". S. Ireneo commenta: "Questo mondo è circondato da sette cieli in cui risiedono le potenze, gli angeli e gli arcangeli e questi prestano omaggio di adorazione a Dio onnipotente creatore di ogni cosa (*PO* 12,761). Cita poi Isaia (11,2) mostrando come lo Spirito di Dio è presente con i sette carismi "ricevuti dal Figlio di Dio, ossia dal Verbo nella sua venuta in forma di uomo" e termina dicendo: "Su questo modello Mosè ricevette il candelabro a sette braccia, acceso continuamente nel santuario, poiché ricevette la liturgia modellata su quella del cielo".

I Giudeo-cristiani ebbero il simbolismo del candelabro riallacciato alla festa dei Tabernacoli che essi continuarono a celebrare, come nota S. Girolamo (*PL* 25,1529 e 1536-37). Non è facile distinguere, trovando la figura dei candelabri, se appartenga agli ebrei o se ai giudeo-cristiani. Solo può farci luce l'ambiente ovvero alcuni elementi concomitanti. Per maggiore sicurezza preferiamo riferire solo qualche esempio di quest'ultima classe.

La tav. VI,2 e il dis. particolare della fig. 10,19 riproduce un candelabro a sette braccia, inciso su della lastra sepolcrale di un certo Calverio. Insieme a questo vi sono altri simboli cristiani: la

resurrezione di Lazzaro, il pesce, il monogramma "costantiniano"'. La lastra proviene da Urbino ed il defunto morì nell'anno 400.

Il n. 20 rappresenta un candelabro a cinque braccia inciso sulla lastra sepolcrale di una certa Vittorina morta nel 320, a Roma.

Il disco di pietra di un certo Probus (fig. 10,18) ha pure il candelabro a sette braccia ma unito alla croce e nel retro reca un'iscrizione che si inizia con la croce. Il disco è conservato nel museo di Ontario dell'Università di Toronto.

La lucerna rappresentata nel n. 17, trovata in una tomba di Sidone, reca pure il candelabro con una colomba. Consideriamo la cristianità della lucerna perché insieme ad essa furono rinvenuti altri oggetti cristiani e, poi, per il soggetto. Infatti la colomba per il suo numero è simbolo di Cristo (v. paragrafo seg.) e si accorda bene col candelabro.

In molti manuali è riprodotto il candelabro della lucerna africana di Kissera posto, rovesciato, sotto il trono di Cristo. Il soggetto viene comunemente interpretato come un simbolo del trionfo del cristianesimo sull'ebraismo, ma probabilmente il figulino voleva solo esprimere la supremazia di Cristo sopra i cieli, ossia sugli angeli che stanno davanti al cospetto di Dio.

Samek

Un aspetto di Cristo-luce è considerarlo come datore della Legge. Si sa bene come nei primi secoli cristiani Gesù-Verbo fosse considerato come il creatore, colui che aveva fatto i patti con Abramo, con Mosè ecc. quindi anche datore della legge mosaica. Gesù stesso, venuto sulla terra aveva detto "Non sono venuto per distruggere la Legge, ma per perfezionarla" (*Matt.* 5,17). La nuova legge, ossia il Vangelo, fu identificata con Cristo stesso che divenne Cristo-legge. Clemente di Alessandria (*PG* 8,928-30) scrive: "Trovai nel *Kerygma Petri* che il Signore è chiamato Legge e Verbo" e quale conferma riporta il testo di Isaia (2,3): "La legge sortirà da Sion e la Parola di Dio da Gerusalemme". Lo stesso afferma S. Giustino: "Attualmente vi è un'altra alleanza; un'altra legge è sortita da Sion: Gesù Cristo" (*PG* 6,527-28).

Nel ritenere Cristo-Legge si accordavano tutti i cristiani, però si differenziavano molto tra di loro nel considerare la legge stessa, perché i giudeo-cristiani dicevano che era immutabile, mentre i gentilo-cristiani che Gesù, che l'aveva data, poteva cambiarla a piacimento. Si ebbe, così, la chiesa statica e la chiesa dinamica.

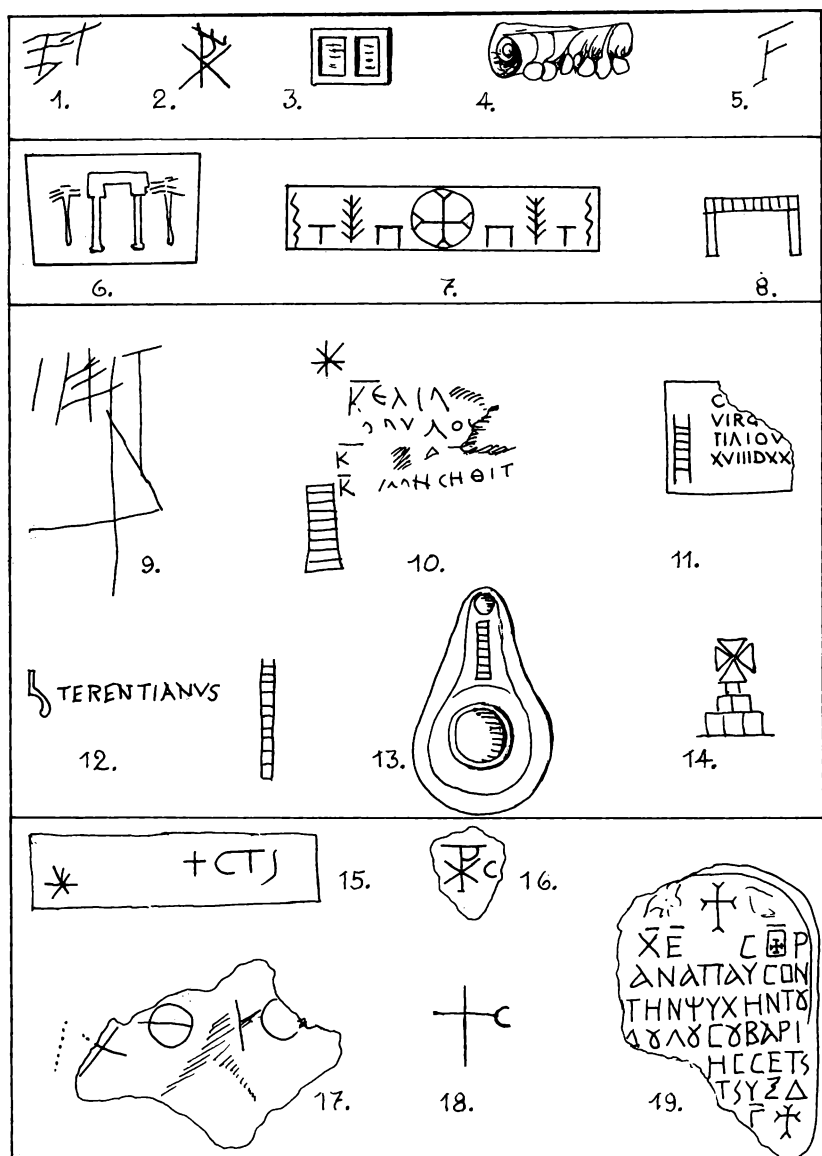



Fig. 11. Simbolismo del «sadek» e delle tavole celesti (1-5), della porta (6-8), della scala (9-14) e di «Soter» (15-19).

La parola Legge in ebraico si esprime con la parola *Sefer* ovvero *Torah,* ed in greco con la parola *Nomos.* Tali parole divennero simbolo di Cristo. Non sarebbe strano ritrovarlo negli ossuari, come pare il n. 1 della fig. 11 che ha le due lettere: *samek* iniziale di *sefer* e *taw* ossia Libro della Legge. Nel Talmud di Babilonia (*Sha.* 116a: Soncino, p. 569) così è chiamato il N. Testamento.

Nel muro *g* del Vaticano alla tomba di S. Pietro, tra gli altri graffiti si trova un "monogramma costantiniano" sormontato da un segno che può essere un *samek* fig. 11,2. Probabilmente siamo nella stessa corrente di idee.

Si può riconoscere pure un *samek* in un segno graffito su di una pietra del primo èdificio liturgico, detto sinagoga giudeo-cristiana, di Nazaret (fig. 11,5). La stessa lettera si vede in un bamboccio di Kh. Kilkisc (fig. 7,6) incisa con altre lettere simboliche. Il nostro segno è inciso due volte, sul petto e sulla pianta del piede sinistro, perché la ripetizione dava al segno maggior forza.

Tavolette e sigilli

Sparita la lingua ebraica anche il segno divenne incomprensibile e per esprimere l'idea di Cristo-Legge si ricorse ad altri simboli più intelligibili: le tavolette ed i sigilli. Le tavolette volevano indicare il famoso Libro della Vita, dove tutti speravano di avere scritto il nome. Si vedono perciò nelle pietre tombali. Per semplice esempio si riporta il disegno tolto da uno degli epitaffi di Dorla, del III secolo (fig. 11,3 e tav. III,2). Le tavolette sono collocate sopra la corona che ricorda la gloria della vita futura. Gli altri simboli vicini: rosetta, uva, pesce ci riportano al soggetto cristiano.

Derivato dall'*Apocalisse* (5 e 9), che descrive Gesù che solo può aprire il libro con i sette sigilli, è il motivo, venuto in uso nei mosaici paleo-cristiani, dei sette sigilli. Per semplice esempio riproduciamo il motivo del mosaico dei SS. Cosma e Damiano a Roma (fig. 11,4).

Il *Pastore* di Erma (Sim. 8) ci rappresenta un altro modo di pensare Cristo che dà la legge quando descrive l'angelo glorioso che distribuisce i rami del salice. Il Pastore spiega: "Il salice che copre i campi e i monti e tutta la terra raffigura la Legge di Dio data al mondo. Questa Legge è il Figlio di Dio, la cui venuta è stata predicata fino ai confini della terra. Le genti che posano

all'ombra dell'albero sono coloro che ascoltarono tale predicazione e credettero in Lui. L'angelo glorioso è Michele che governa ogni popolo". L'espressione grafica di questo concetto può identificarsi con la piantina.

La porta

Gesù, in S. Giovanni (10,9), aveva detto: "Io sono la porta: se alcuno sarà entrato per me, sarà salvo, ed entrerà e uscirà e troverà pascolo". Perciò i fedeli fin da principio pensarono a Cristo-porta.

Secondo il racconto di Egesippo, riferito da Eusebio (*HE* II,XXIII,12), gli Scribi e Farisei collocato Giacomo fratello del Signore sul pinnacolo, gli domandarono chi era "la porta" di Gesù ed egli rispose: "siede alla destra della somma Potestà". A questa risposta gli interlocutori si dissero l'un l'altro: Abbiamo fatto male a procurare a Gesù tale testimonianza e precipitarono Giacomo dal pinnacolo.

S. Ignazio di Antiochia, scrivendo ai fedeli di Filadelfia (IX,1), dice che Gesù "è la porta del Padre, per la quale passarono Abramo, Isacco, Giacobbe, i profeti, gli Apostoli e la chiesa".

Nell'inno di Cristo riferito ne *Gli Atti di Giovanni* (II sec.) è detto: "Una porta sono io per te che mi bussi. Amen" (95). Negli *Atti di Pietro* di Vercelli (II sec.) sono messe in bocca le parole: "Fratelli, questo Gesù voi possedete: porta, luce, via, pane, acqua, vita, resurrezione, refrigerio, pietra preziosa, tesoro, seme, abbondanza, grano di senapa, vigna, aratro, grazia, fede, verbo; egli è tutto e nessun altro è maggiore di lui" (20).

La designazione "porta" trova il suo fondamento nel "lintello" ricordato dall'*Esodo* (12,22-23) che, bagnato dal sangue, salvò i primogeniti ebrei. S. Giustino fa il parallelo: "Come il sangue della Pasqua liberò quelli che erano in Egitto, così il sangue di Cristo liberò dalla morte i credenti" (*PG* 6,73-74).

Il *Pastore* di Erma parla della torre costruita sulla roccia con la porta per la quale devono entrare le pietre ossia le anime essendo il "solo transito per andare al Signore. Nessuno, ti dico, potrà avvicinarsi a lui se non per mezzo dell'Unigenito suo" (Sim. 9).

In molti monumenti sono rappresentate le porte. In quelli funerari potrebbero significare le porte degli inferi o dell'Hades,

ma se hanno vicino qualche segno cristiano il nostro pensiero si orienta verso Cristo.

Nella fig. 11, n. 6 vi è rappresentato un portale fra due palme come si trova in un ossuario conservato al monastero di Latrun proveniente dal vicino Emmaus (Amwas). Le due piante caratteristiche del Paradiso (v. cap. XII,6) ci fanno pensare a una beatitudine celeste invocata per coloro che erano deposti dentro l'ossuario.

Nel n. 7 è riprodotto un portale siriano di Kharaba. Nel mezzo vi è la croce cosmica, ai lati due *pi* greco, poi due palmette, quindi il *tau* e infine due linee a serpentino. Siccome i segni fanno corteggio alla croce è logico pensarli simbolici anch'essi. Le linee a serpentino indicano l'acqua vitale (v. cap. IX,1), le piante lo stesso (IX,1), il *tau* è simbolo della croce (v. IX,5) e perciò nel *pi* si può vedere rappresentato il lintello.

Il n. 8 riproduce un rozzo disegno inciso su di un epitaffio delle catacombe di Ciriaca. Non credo che i superstiti volessero esprimere il mestiere esercitato dal defunto.

Durante il periodo della pace i fedeli furono soliti esprimere il concetto di porta riferita a Cristo col mettere davanti alla porta della chiesa il v. 20 del salmo 117: "Questa è la porta della giustizia, i giusti passeranno per essa". Per mostrare che si alludeva a Cristo talvolta, come ai Pozzi di David presso Betlemme, vi furono aggiunte le lettere *alfa* e *omega,* ovvero la croce. Raramente, come in Siria, a Sergila, invece di scrivere le parole del salmo fu messo il numero corrispondente: ENA (8051).

Traccia liturgica del concetto Cristo-porta si ha nella benedizione delle porte nella liturgia orientale: "La forza di Dio si è ingrandita e il Signore è andato verso la porta e non ha lasciato passare lo sterminatore. Abramo ha qui il suo luogotenente. Che il sangue di Cristo faccia cessare il male" (*PO* 18,440).

La Scala

Alla base del concetto Cristo "scala" vi è la visione di Giacobbe (*Gen.* 28,12-13) dove si parla della scala che arrivava al cielo e dove gli angeli discendevano. I Padri vi videro figurato Gesù che, secondo Ireneo, Gesù è la scala "per salire dalla terra al cielo" (*PO,* 12,778). Giustino nella scala vede il simbolo della croce: "La Scrittura dimostra che a lui (Giacobbe) fu dato di

vedere anche una scala e Dio che era attaccato ad essa" (*PG* 6,679). L'autore delle *Omilie pasquali* (51) continua il pensiero: "La croce è la scala di Giacobbe e la via degli angeli, alla sommità della quale il Signore si è appoggiato".

Le deduzioni fatte dai Padri trovano un certo fondamento nelle parole di Gesù, riferite da S. Giovanni (1,51), rivolte a Bartolomeo: "In verità, in verità vi dico: vedrete il cielo aperto e gli angeli di Dio discendere e salire sul Figlio dell'uomo".

L'idea della scala, così facile a capirsi, si era diffusa presto nel seno della cristianità come ne fa fede, per es. la *Passio* di S. Perpetua e Felicita. In visione osservò una scala per la quale dovevano passare i fedeli ed un dragone che cercava di ostacolare tale passaggio. Negli *Atti di Filippo* (138) si racconta come il santo avrebbe fatto una croce a forma di scala, la quale avrebbe fatto salire le anime alla luce divina.

Sapendo che il motivo era comune possiamo ricercarlo nei monumenti. Talvolta troviamo la scala sola e per giudicare sul significato che racchiude bisognerà studiare bene l'ambiente in cui si trova. Tal'altra è accompagnata da segni o da lettere. Altre volte è sormontata dalla croce. La fig. 11 offre qualche esempio.

Il n. 9 reca un graffito di un ossuario di Gerusalemme, divenuto curiosamente celebre per l'iscrizione che ha: Gesù figlio di Giuseppe. Abbiamo a destra un T, simbolo della croce; poi un *delta* che si riporta al concetto trinitario (v. cap. VII,1); poi la scala e quindi la lettera I, iniziale del nome di Gesù. Possiamo pensare che anche la scala abbia un carattere simbolico, incisa per il bene del defunto.

Il n. 12, che è l'epitaffio di un certo Terenziano seppellito nelle catacombe di S. Callisto a Roma, ha il nome con a destra una scala e a sinistra uno strumento che pare una chiave. Essi si ricordano come elementi importanti nel passaggio della scala cosmica (v. cap. XII,5).

Il n. 11 ha una scala sola, in un epitaffio di una vergine romana seppellita nelle catacombe di Priscilla. Non crediamo che voglia significare il mestiere che esercitava tale vergine.

Il n. 10 è un graffito della grotta venerata di Betania. La scala è sola, ma posta sotto un graffito che invoca il Signore e, per di più, ha all'inizio una stella a 8 punte, usata anche per indicare la croce con gli angeli (v. cap. VIII,2).

E' possibile che la scala isolata della lucerna bizantina (n. 13) abbia pure un significato simbolico. Lo ha in modo certo la scala che sopporta la croce in un graffito nel santuario di S. Giovanni a

Efeso (n. 14). La croce è a triangoli. Nello stesso posto sono altri graffiti su colonne assai simili a questo. Ne riproduciamo uno nella tav. II,5 dov'è ricordato un certo Sisinio. Anche qui la croce è a triangoli. Il motivo della scala sormontata dalla croce è assai comune, specialmente nell'Asia minore, durato per vari secoli. Si vede anche su monete bizantine.

3. I simboli della Redenzione

Nella bocca di Gesù e dei cristiani primitivi appaiono vari simboli per indicare la Redenzione. Sono presi dal regno animale, come il pesce e la colomba; o dal regno inanimato come l'aratro e la barca.

La colomba

Il simbolo della colomba riferito a Cristo non è comune perché d'ordinario si riferisce allo Spirito Santo. Però un tempo si riferì a Cristo soprattutto per il valore numerico. La parola greca colomba (*peristerà*) equivaleva al n. 801 computando le lettere che la componevano (80 + 5 + 100+10 + 200 + 300 + 5 + 100 + 1). Siccome il n. 801 è derivato pure dalle lettere *alfa* e *omega* divenute simbolo di Cristo principio e fine delle cose, così la colomba divenne di equivalente significato.

La colomba è menzionata nella descrizione del diluvio come portatrice del ramoscello di olivo. La sua azione venne messa in rapporto con Cristo apportatore di pace e siccome nel fatto della salvezza di Noè entrarono a far parte il legno e l'acqua, così questi due elementi furono messi in rilievo col repertorio battesimale. La colomba, da questo ragionamento, venne a significare lo Spirito Santo. S. Cirillo di Gerusalemme (*PG* 33,982) svolge tale concetto.

Nel momento non possiamo trovare degli esempi sicuri in cui nella colomba si possa raffigurare il simbolo di Cristo.

Il pesce

Invece il pesce ha molti esempi e vari aspetti letterari che lo riportano a Cristo.

Il pesce, creato nel quinto giorno, è composto di 5 lettere quante ne ha la parola *Soter*, ossia Salvatore.

Le cinque lettere che formano la parola pesce *Ictys* furono

prese come iniziali della frase: Gesù Cristo figlio di Dio, Salvatore come si vede per es. nel libro VIII degli *Oracoli Sibillini* (218) che aggiunge anche la parola *stauros* ossia: croce.

Per quanto sappiamo i giudeo-cristiani erano soliti mangiare il pesce nella "cena pura" che si teneva il venerdì sera, il sesto giorno, per ricordare la morte di Gesù. Ora appunto il n. 6 ricordava il *waw-episemon* che si riporta a Cristo (v. cap. XI,1). La cena col pesce, viene spesso rappresentata nei mosaici e rilievi antichi e passa come "l'ultima Cena" del Signore, mentre la sostituzione del pesce all'agnello presenta un significato teologico molto differente. Meglio dirlo una cena del Signore. Così si può chiamare, per es. il mosaico di S. Apollinare a Ravenna o la porta lignea della chiesa di Abu Sarga al Cairo (tav. VIII,2). Vi possiamo riscontrare un ricordo della cena pura.

Le cinque lettere formanti il nome pesce, come abbiamo visto sopra, davano la formula di Gesù figlio di Dio, ora essa era composta di 27 lettere che davano il cubo di 3 (3 x 3 x 3) che indicava il potere, e tale numero si riferì a Cristo. Detto calcolo fu noto anche a S. Agostino (*PL* 41,580).

Alcuni, come Ottato di Milevi (*PL* 11,990) mettono in relazione il pesce pescato da Tobiolo con Gesù, ed altri come Teofilo di Antiochia (*PG* 6,1077-78), il pesce in rapporto alle acque battesimali e quindi chiamato i cristiani "pesci" o come si esprime Tertulliano (*PL* 1,1306) "pisciculi"

Appunto per la proibizione di fare immagini i giudeo-cristiani non rappresentarono il pesce e se si riscontra in un ossuario del Dominus Flevit (tav. II,1) è come un'eccezione. Nei loro ambienti, invece, si vede scritta la parola per intero, per es. nella primitiva chiesa costruita sulla casa di S. Pietro a Cafarnao (fig. 11,17). Nella basilica costantiniana di Betlemme la parola è scritta presso l'antico accesso alla grotta venerata della Nascita di Gesù.

Soter ha dunque cinque lettere come *ictys* ed è reputato equivalente. Non è difficile riscontrarlo nei monumenti, scritto per intero o abbreviato con la prima lettera. La fig. 11, n. 19 riproduce una iscrizione del paese di Moab. Nel primo rigo è l'invocazione a Cristo *Soter* che deve dare riposo all'anima di Barico. Ora l'*omega* ha in mezzo una croce che sostituisce le due lettere mancanti. L'unione della parola con la croce, anzi con le altre due poste all'inizio e alla fine dell'iscrizione, non è certo fortuita.

Una pietra del Santuario di S. Giovanni ad Efeso ha pure una

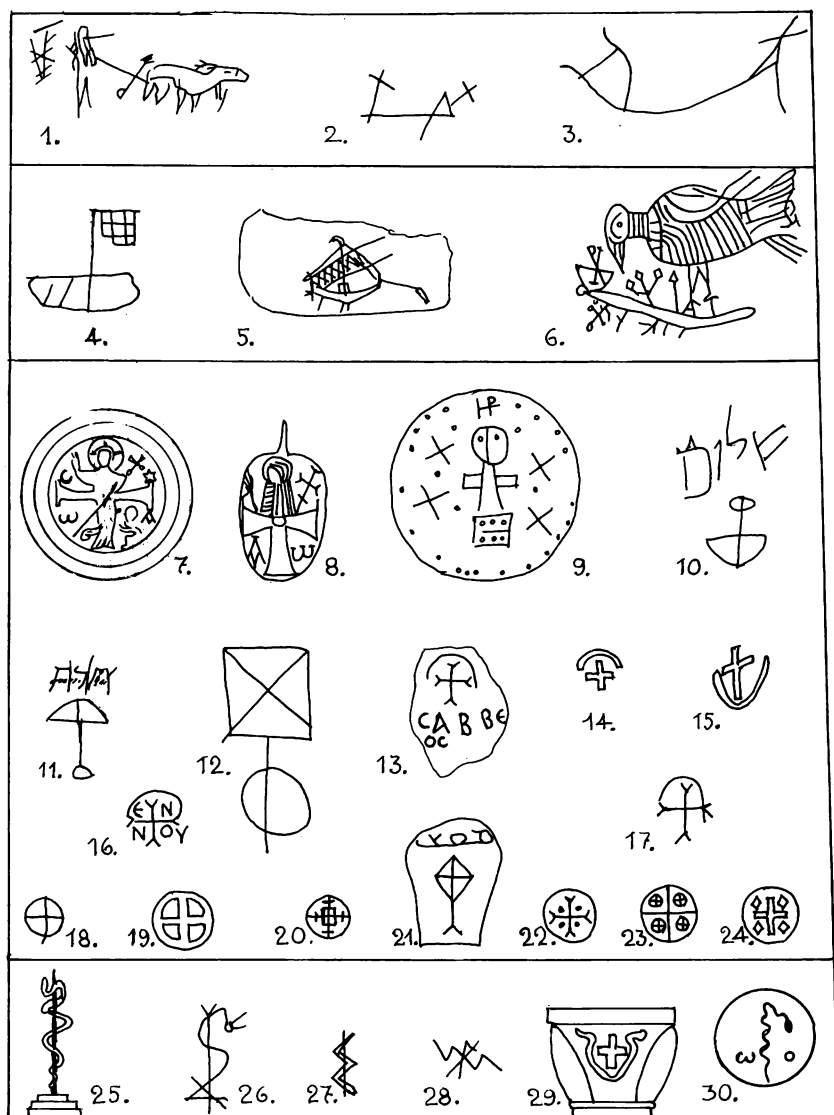



Fig. 12. Simbolismo dell'aratro (1-3), della nave (4-6). Croci cosmiche (7-24). Simboli
smo del serpente (25-30).

stella, poi una croce e la parola *Soter* in abbreviazione. Per questo crediamo che il *sigma* unito alla croce, come si vede in un graffito di Nubia (fig. 11,18), abbia lo stesso significato.

Armellini trascrisse dalle catacombe di S. Agnese a Roma un monogramma "costantiniano" seguito da un *sigma* (fig. 11,16) mi pare che abbia lo stesso significato di *Soter* conferito a Cristo, tanto più che il monogramma è sormontato da un *tau*, lettera anch'essa di carattere cristologico.

L'aratro

La Palestina agricola non poteva non suggerire una figura dell'aratro con Cristo. Troppo grande è la sua utilità per essere dimenticato. Alla base è posto il testo del *Genesi* (49,14-15) in cui Giacobbe nella benedizione a Issachar dice che egli curva le spalle per portare il peso, con la speranza di avere un terreno grasso e gustare finalmente il riposo. Ippolito (*PO* 27,90-91) pensa a Cristo: "Gesù stesso dopo aver piegato la spalla sotto l'aratro e dopo, con dura pena, aver preso su di sé tutte le violenze di cui fu oggetto, si fece uomo lavorando i bei campi della chiesa". S. Efrem (*De resur. Lazari,* II) va più avanti: "Il campo di Cristo è coltivato; nessuna erba cattiva può spuntare; è lavorato con l'aratro della croce e le spine sono completamente sdradicate".

Negli *Atti di Giovanni* (109) all'apostolo si fa ringraziare Dio con queste parole: "Glorifichiamo... il tuo aratro... colui che per noi fu denominato Figlio dell'uomo", o secondo un'altra redazione: "Ti glorifichiamo... aratro buono che apri i solchi fruttiferi della giustizia".

Minuzio Felice (*PL* 3,346) vede l'aratro come figura della croce per la forma: "quando il giogo si tiene diritto, forma il segno della croce". S. Giustino attratto dalla profezia di Isaia (2,4): "conflabunt gladios suos in vomeres" ne vede l'attuazione con la venuta del Salvatore: "Noi abbiamo cambiato gli strumenti di guerra in aratri e in strumenti agricoli, coltivando la pietà, la giustizia e la beneficenza".

Il segno dell'aratro, di forma schematica, non è sempre facile comprenderlo e per farlo capire meglio si riporta un vecchio graffito di Gezer (fig. 12,1) che lo mostra attaccato all'aratro. Come si vede è ridotto ai minimi termini.

Disegni simili si trovano sugli ossuari palestinesi, per es. uno (fig. 12,2) conservato nel Museo di S. Anna in Gerusalemme che

ha la forma di croce da due parti. Anche le catacombe romane ci offrono qualche esempio, come nel n. 3 copiato da Lupi in S. Urbano.

La nave

Anche questa figura si basa sulla forma, sulla materia di cui è composta e sulla sua utilità. S. Giustino scrive: "Scrutate tutte le cose che sono nel mondo (per vedere) se senza questa figura (la croce) si faccia alcunché, e se si possa avere una qualche unione. Non si naviga il mare, se quel trofeo che si chiama vela non rimane integro (spiegato a forma di croce) nella nave" (*PG* 6,411). Tertulliano afferma che l'antenna della nave è parte della croce (*PL* 2,374).

Dalla croce salvifica si passò al concetto di salvezza e la nave divenne suo simbolo mediante la testimonianza di Genesi 6-8, che descrive l'arca di Noè. Giustino commenta: "Il giusto Noè con gli altri uomini del tempo del diluvio, cioè sua moglie ed i suoi tre figli e le mogli dei loro figli, formavano il numero otto e offrivano il simbolo dell'ottavo giorno, quando Cristo risuscitò dai morti. Ora il Cristo, primogenito di tutte le creature, è divenuto in un nuovo senso il capo di un'altra razza, di quella che è stata rigenerata da Lui con l'acqua, la fede ed il legno che conteneva i misteri della croce, come Mosè fu salvato nel legno dell'arca, portato sulle acque con i suoi" (*PG* 6,793-94).

La barca, quindi, divenne simbolo della chiesa. Nella lettera di Clemente indirizzata a Giacomo, secondo i libri pseudo-clementini (*PG* 2,49-50) si legge: "Il corpo intero della chiesa rassomiglia ad una grande nave trasportata da una violenta tempesta di uomini di provenienza molto diversa". Secondo l'anonimo autore il proprietario della nave è Dio, il pilota Cristo, i flutti le tentazioni del mondo.

Per il cambiamento di significato che la nave ha preso col tempo non è facile distinguere se le navi rappresentate sui muri e sugli oggetti significhino Gesù ovvero la chiesa. Presentiamo qualche esempio nella fig. 12.

Il n. 4 è fatto a carbone su di una pietra dell'antico edificio cristiano di Nazaret. Presenta una barca con una bandierina a otto scompartimenti. Non è difficile pensare all'ogdoade simboleggiante Cristo. Il pensiero di S. Giustino riportato sopra quadra bene col disegno.

Il n. 5 è inciso su di una cassetta sepolcrale trovata a Gezer. Siccome da un'altra parte essa ha una rappresentazione simbolica

(fig. 9,34) relativa a Cristo con gli angeli, si presume che anche questo graffito sia parimente simbolico. E' possibile, dato il carattere funerario, che ricordi il passaggio dell'anima attraverso la scala cosmica.

Il n. 6 è un particolare di un epitaffio esistente nelle catacombe di S. Callisto a Roma ed avvicina la colomba con la barchetta. Il pensiero va all'arca di Noè, ma siccome nella barchetta è messo un P, simbolo di Cristo (v. cap. VII,2), così il graffito si può accostare all'espressione delle pseudo-clementine surriferita.

4. Croce personificata e cosmica

La croce personificata

L'idea è propria dei giudeo-cristiani i quali non considerarono la croce come il legno sul quale Gesù fu crocefisso, ma la parte che ebbe nella redenzione tanto da identificarla con Lui. L'anonimo autore dell'*Epistola di Barnaba* (12,1) riferisce un detto di "un profeta" che altre fonti identificano con Geremia, che suona così: "Quando avverranno queste cose? Quando il legno sarà deposto e risusciterà e quando il sangue colerà dal legno".

Il *Vangelo di Pietro* (39-42) ha in mente lo stesso concetto della croce personificata quando descrive l'uscita dal sepolcro di Gesù resuscitato. Prima di tutto ricorda i due angeli che trasportavano Gesù di misura superiore a quella ordinaria e Gesù che arrivava alle nubi, ossia univa il cielo con la terra con la sua persona. Poi dice che "la croce" li seguiva, come una cosa vitale. Il martire Pionio, educato nella mentalità greca (*Atti* 13), considerò quest'idea come invenzione ebrea e cercò di riprovarla: "Dicono pure che (Cristo) esercitasse la necromanzia e che (poi) risalì al cielo insieme alla croce".

Nel cielo la croce sarebbe offerta, secondo Esichio, predicatore della chiesa di Gerusalemme nel V secolo, all'adorazione degli angeli (*PG* 93,1557-78) e dovrebbe ritornare, insieme con Gesù, al momento della sua venuta sulla terra. Nella *Lettera degli Apostoli* (*PO* 9,199) si mettono in bocca a Gesù queste parole: "Io verrò sette volte più splendente del sole, portato sulle ali delle nuvole della mia gloria, mentre la mia croce andrà avanti a me".

S. Cirillo di Gerusalemme (*PG* 33,821) cerca di descrivere

l'effetto che farà il ritorno della croce: "Il trofeo di Gesù, la croce, apparirà di nuovo un giorno venendo dal cielo. Il trofeo del re camminerà davanti a Lui, affinché vedendo Colui che hanno trafitto e riconoscendo la sua croce, i giudei che lo coprirono di obbrobri, si muteranno in tristezza, mentre noi ci glorificheremo esaltando la croce". S. Cirillo si rifà al testo di S. Matteo (24,30) "Allora apparirà il segno del Figlio dell'uomo in cielo", segno che la tradizione identifica con la croce.

Un passo più avanti e siamo nel docetismo. Gli *Atti di Giovanni* (98) offrono il migliore esempio di tale identificazione. Fanno dire a Giovanni: "Cristo mi mostrò una croce luminosa ed io vidi il Signore steso sulla croce, senza avere una forma sensibile, ma solo una voce. E questa voce non era quella che ci era familiare, ma una voce soave, dolce, veramente divina che mi diceva: Questa croce di luce da me qualche volta è chiamata Verbo, qualche volta Porta, qualche volta Intelligenza, qualche volta Gesù, qualche volta Cristo, Via, Pane, o Seme, o Resurrezione, o Padre, o Figlio, o Via, o Verità, o Fede, o Grazia".

Negli ambienti giudeo-cristiani, l'identificazione di Cristo-croce fu manifestata per mezzo di segni, per es. facendo a triangolo l'asta superiore (fig. 7,18). Nei periodi successivi, quando penetrarono anche in Oriente le figure, si realizzò sovrapponendo la figura di Cristo con la croce in un tutto. Si osserva in oggetti devozionali, per es. in un disco di terracotta trovato a Tiro (fig. 12,7). La figura del Redentore prende posto nell'asta verticale, cioè quella che unisce il cielo con la terra secondo la concezione giudeo-cristiana. Gesù è il risorto con la croce in mano e il braccio benedicente. Ai suoi piedi è un devoto inginocchiato. Le due lettere *alfa* e *omega* indicano che Gesù è l'inizio e la fine di ogni cosa. In amuleti, trovati ad el-Gisc (Giscala) ed altrove (fig. 12,8), si ha lo stesso soggetto con la differenza che la figura di Cristo rimane solo nella parte alta della croce.

Una rozza medaglia di argento rinvenuta a Kertsch in Crimea (fig. 12,9) presenta una specie di croce personificata con quattro X ai lati, che indicano le 4 parti del mondo, poi le lettere greche H e P, che ci riportano al dottrinale cristologico.

Napoli conserva un'interessante laminella, edita da Cecchelli, con la figura di Gesù sostenuta da due cherubini con ali spiegate che dicono "Santo, Santo, Santo". L'incontro delle tre figure forma una croce a T. Ai lati sono le stelle, poi le lettere greche: P, I e *gamma*, anch'esse tutte lettere cristologiche.

Ravenna nella conca absidale di S. Apollinare ci mostra la trasposizione della croce in luogo della figura di Cristo che si trasfigura in mezzo a Mosè ed Elia. Gli Apostoli sono come tre pecorelle e le iscrizioni: *Ictys,* salus mundi e *alfa* ed *omega* completano il pensiero portando aspetti differenti.

La croce cosmica

La croce cosmica, ossia in rapporto col mondo, fu vista sotto due aspetti: di unire il cielo con la terra; di abbracciare ogni parte dell'universo.

Il primo pensiero è espresso, per es. dall'anonimo autore delle *Odi di Salomone* quando parla dell'Incarnazione come una lettera discesa dal cielo nel globo immaginato come una ruota: la ruota della vita. Scrive "Ora una ruota la ricevette ed essa si posò sulla ruota e con questa divenne il segno della regalità e della direzione. La testa scendeva fino ai piedi, perché fino ai piedi correva la ruota e tutto ciò che era suo segno. La lettera era una lettera di ordini. Così furono riuniti in un sol posto tutte le regioni; e comparve sulla sua sommità la testa che fu rivelata: il vero Figlio uscito dall'Altissimo. E questi ereditò l'universo e lo ricevette e il piano di molti (pretendenti) fu ridotto a nulla" (XXIII, 10,17).

In questa discesa Gesù riunì la "pienezza" col "vuoto". Negli *Atti di Andrea* (54-55) si dice: "Io conosco il tuo mistero, o Croce, perché sei stata drizzata. Una parte di te si eleva nei cieli per designare il verbo Altissimo; un'altra parte si piega a destra e a sinistra per mettere in fuga la potenza temibile dell'avversario e per riunire il mondo nell'unità, ed una parte di te è stata piantata sulla terra per riunire le cose che sono sulla terra e che sono negli inferi (*Sceol*) alle cose celesti".

Crediamo poter vedere il concetto della riunione del cielo, con la terra che è un punto fondamentale del *descensus* di Cristo con la relativa *ascensus* che si augura alle anime, in certi disegni incisi su monumenti funerari.

Negli ossuari di Gerusalemme il segno con un cerchio piccolo e un mezzo cerchio grande riuniti da un'asta, sono stati notati da Clermont Ganneau a Gerusalemme presso i nomi, scritti in ebraico: Salam (fig. 12,10) e Giuda (11). Un altro disegno simile è inciso in un ossuario conservato nel Museo della Flagellazione in Gerusalemme (n. 12) dove, invece del mezzocerchio si ha il quadrato. In tali disegni vi si può vedere il *Pleroma* ed il *Chenoma*

ossia il segno della pienezza e dell'incompletezza, in ultima analisi il cielo e la terra.

Il concetto della croce che abbraccia ogni parte del creato è espressa anche da S. Paolo quando agli Efesini (3,18-19) augurava di comprendere quanto era la larghezza, lunghezza e profondità della sopraeminente carità della conoscenza di Cristo. S. Ireneo ci medita: "Egli è il Verbo di Dio onnipotente che invisibilmente diffuso in noi e in tutto questo mondo, ne comprende la lunghezza e la larghezza e l'altezza e la profondità... Per questo è in esso crocefisso il Figlio di Dio, impresso in ogni cosa a modo di croce. Ora è necessario che egli, divenendo visibile, manifesti la presenza della sua croce in tutte le cose per mostrare questa sua attività nel mondo visibile, in modo visibile perché egli è che illumina le alture, cioè colui che è nel cielo e scruta l'abisso che è nelle viscere della terra e distende e protrae la lunghezza da oriente a occidente, attendendo al governo della regione settentrionale e dell'estensione del mezzogiorno e convocando da ogni parte i dispersi alla conoscenza del Padre" (*PO* 12,773).

Lo stesso santo, altrove (*PG* 7,1471), parla ancora del soggetto con riferimento al pensiero della chiesa primitiva: "Come disse uno dei Presbiteri, con l'estensione delle mani (Gesù) ha riunito i due popoli verso l'unico Dio. Ci sono perciò (nella croce) due aste, perché i due popoli erano dispersi nelle regioni della terra; ma c'è un solo mediatore, perché c'è un solo Dio che è operante per mezzo e in mezzo di noi".

Uno scrittore anonimo, detto lo pseudo-Crisostomo, nel discorso dell'Adorazione della croce (*PG* 62,748) dice che la croce termina a 4 punte per significare che Dio crocefisso pervade e comprende tutti i confini della terra.

Questo secondo aspetto della croce cosmica fu redatto in modo che la croce abbracciasse l'universo. Il cosmo a forma di circolo si prestava bene cosicché il motivo si estese facilmente rimanendo vivo fino ai nostri giorni. I nn. 18-20 e 22-24 della fig. 12 presentano questa forma. I primi due (18-19) derivano da Dura Europos e rappresentano la forma prenicena; il n. 20 è inciso su un amuleto di Kh. Kilkisc: unisce la croce col quadrato che è un'altra maniera di rappresentare il nostro cosmo. Tale forma, nota già dagli ossuari (12,12), ebbe continuazione nei dischi dei lintelli tra cui uno di Umm Gemal che porta anche l'iscrizione ricordata da S. Ireneo: Un solo Dio. I nn. 22-24 presentano la croce con le quattro parti del mondo, espresse o con 4 punti (n. 22), o con 4 croci come un lintello di Umm

Gemal (23) o con 4 rombi come si ha nel pavimento musivo di Gerasa (24).

Talvolta invece di rappresentare il cosmo in forma rotonda si usò presentarlo come una calotta, ad arcobaleno, come lo vede il nostro occhio guardando in alto. E' comune in stampi, per es. di Dura Europos (nn. 14-15) disegnati in posizione diversa, e specialmente negli epitaffi. Già negli ossuari si ha questa forma (nn. 10-11) ma diventa comune in epoca posteriore. Come esempi si riportano gli epitaffi di Kh. Samra (nn. 13 e 16) sopra le tombe di Ennio e di Sabbeos. Lo stesso motivo fu graffito presso la grotta del lavacro di Betlemme (fig. 2,2) arricchito delle due lettere *alfa* e *omega*.

Il Kh. Samra presenta anche il tipo del mondo fatto a rombo che racchiude, parimente la croce (n. 21) per il defunto Mosè. Il motivo non è unico perché si trova in altre stele, per es. della regione di Kerak in Transgiordania.

Oltre che con segni la croce cosmica fu rappresentata anche con figure. Del periodo precostantiniano si ha un bell'esempio inciso su l'intonaco della chiesa primitiva giudeo-cristiana di Nazaret (tav. VII,1). Vi è un uomo stante che tiene la tavoletta con la croce cosmica dentro un quadrato, la forma quadrata mundi. Siccome è giovane e veste il cilizio pensiamo che rappresenti S. Giovanni Battista, presentato da Matteo (11,10) come l'angelo messaggero di Cristo, perché è costume di rappresentare gli angeli imberbi (il santo più tardi sarà rappresentato con barba e ali) e tra le figure note nell'iconografia cristiana l'unico che porti il cilizio è appunto il Battista che lo indossava sulla testa. Il gesto di presentare la croce cosmica, ossia Gesù nella sua potenza, è più che naturale.

L'Egitto ci offre una composizione con la croce cosmica nelle ali degli angeli (tav. VII,2) che stanno sorreggendo la croce. L'altra ala degli stessi angeli è ornata con circoli concentrici che ci riportano anch'essi al dottrinale cristiano.

Roma, nel grande candelabro pasquale della basilica di S. Paolo, presenta un disco con la croce cosmica in mano a Cristo, in una posizione simile a quella del graffito nazaretano. N. Signore con la sinistra tiene la croce di forma usuale.

5. Il "segno" della croce

Vi sono altri segni strettamente collegati con la croce: il

taw-tau, il serpente, Mosè orante, e l'ascia. Si trovano usati fin dall'antichità.

Taw *e* Tau

Ezechiele (9,4 ss) descrive una visione sulla distruzione di Gerusalemme. Prima Dio mandò l'angelo con l'ordine: "Passa in mezzo alla città, in mezzo a Gerusalemme, e segna un *taw* sulla fronte degli uomini che sospirano e gemono per le nefandezze che si commettono in mezzo ad essa", poi la voce dice: "ammazzate fino allo sterminio, solo non v'accostate a coloro che portano il *taw*". Come si vede il "segno" di Ezechiele sta in stretta relazione con il sangue sulle porte degli israeliti in Egitto (*Esodo* 12,23).

I giudeo-cristiani che avevano familiarità col segno, continuarono ad usarlo perché ne videro lo sviluppo nella croce di Gesù. Per l'uso dei vari linguaggi si ebbe questa combinazione. Il *taw* ebraico usato in greco *tau,* valeva il n. 300; usato con la forma X in latino valeva 10. Il *tau* ha la forma di croce, il *taw* X era iniziale di *Xreistos* composto di 8 lettere e così esprimeva l'ogdoade e perciò anche la lettera greca H; mentre il n. 10 latino (X) equivaleva a I greco perché valeva lo stesso numero. Ora sommando tutti questi valori si raggiunge il n. 318 (T = 300 + I e X = 10 + H = 8), che corrisponde al numero cristologico ben noto (v. cap. VII,2), fondato sui fatti di Abramo quando liberò Lot. E' un ragionamento già formulato dall'ignoto autore della *Lettera di Barnaba* (IX,7-8).

Negli ossuari gerosolimitani si trova spesso il *taw* sotto forma di + e di X che può rappresentare solo il "segno" di Ezechiele, ovvero avere un senso cristiano. Se la lettera è isolata non possiamo stabilire nulla di preciso.

Il *tau* si trova spesso nei monumenti funerari e non funerari dove il significato cristiano appare chiaro. Così nella casa di S. Pietro sull'intonaco del primo edificio giudeo-cristiano si vede il *tau* in seguito alle lettere IH (fig. 8,18) che iniziano il nome di Gesù. Nello stesso graffito vi è anche un x che potrebbe indicare l'iniziale di Cristo, ovvero il *taw.*

Il *tau* talvolta è unito col monogramma "costantiniano" per es. a Roma nelle catacombe di S. Agnese (fig. 11,16) o su di una cornalina (fig. 9,28), ovvero è seguito da qualche altra lettera, per es. da B ad Efeso (fig. 8,17). Siccome in questo caso il *tau* è preceduto dal nome di Gesù (IH), così il B si potrebbe prendere per l'invocazione *boethi* (v. cap. XII,1).

Talvolta il *taw-tau* suole toccare o spezzare un nome, ossia "segnarlo" e messo in modo che apparisca chiaro. Per gli ossuari l'abbiamo nei nn. 1-2 della fig. 7; per altri epitaffi nei nn. 4 e 6 della fig. 3 che riportano epitaffi romani. Il n. 4, del defunto Dionisio, è nella catacomba dei SS. Pietro e Marcellino; il n. 6, della defunta Ilaria, si trova nelle catacombe di S. Callisto.

Il serpente

Base della figura è il passo del libro dei Numeri (21,8-9) in cui si parla del serpente di bronzo nel deserto, che Gesù si applicò: "E' necessario che sia esaltato il Figlio dell'uomo, perché chi crede in lui non muoia ma abbia la vita eterna" (*Giov.* 3,15 e 8,28). Come gli ebrei non si fecero scrupolo di rappresentarlo perché ciò lo aveva insegnato Mosè distruttore del vitello d'oro; così i giudeo-cristiani non disdegnarono di rappresentarlo perché l'aveva apprezzato il Maestro. L'autore della *Lettera di Barnaba* (12,2) si esprime: "Lo spirito parlò al cuore di Mosè perché facesse un tipo di Croce e di Chi vi sarebbe per morire perché, disse, se non spereranno in Lui, saranno vinti per sempre".

La figura del serpente era diffusissima nell'antichità e solo per mostrare una delle tante realizzazioni si presenta nella fig. 12,25 il serpente attorcigliato all'asta come si nota nella patena di Parabiago. Nelle pitture delle catacombe si vede spesso il serpente attorcigliato alla pianta in atto di sedurre i nostri progenitori. Tale forma, molto semplicizzata, possiamo riscontrarla in vecchi graffiti. Il n. 26 della fig. 12 è copiato da un ossuario del "Dominus Flevit", il n. 28 deriva parimente da un ossuario gerosolimitano, il n. 27 da un loculo della catacomba detta dei Profeti a Gerusalemme stessa. Sotto quest'ultimo segno vi è la croce per mostrarci la cristianità della tomba. Possiamo ritrovare lo stesso motivo del serpente attorcigliato in un graffito della catacomba di Generosa a Roma, copiato dal De Rossi (tav. VI,1), perché è in compagnia di segni evidentemente cristiani.

Un capitello siriano, di Muallak, rappresenta un serpente con una croce in mezzo (fig. 12,29). Il rapporto fra i due segni è ben chiaro.

Un lintello siriano, di Maasarti (fig. 12,30 e tav. VI,3), presenta il serpente, non attorcigliato com'è ordinariamente, ma ritto, in mezzo alle due lettere greche *omicron* e *omega*. La posizione dell'animale ci riporta alla credenza che il serpente avesse parlato ad Eva stando ritto. Per questa ragione alcuni

autori antichi pensavano che il serpente in origine avesse avuto le zampe. Tanto per richiamare qualche testo antico che menziona simili idee si può ricordare i carmi di Cirillona sugli Unni (138) e su la conversione di Zaccheo (33). Il disco è nel centro di altre rappresentazioni: rosette, palme e, in basso, rota della vita, note nel dottrinale giudeo-cristiano.

Mosè orante

La posizione del profeta che fece vincere gli ebrei contro gli Amaleciti (*Esodo* 17,8-16) divenne figura di Cristo crocefisso. Primo per la posizione, secondo per l'effetto della vittoria. Negli *Oracoli sibillini* (VIII,250-53) è detto: "Sei Tu che Mosè prefigurò quando stendeva le mani sante; trionfando di Amalec per la fede, affinché il popolo conosca che il bastone di David era stato eletto da Dio Padre e onorato".

S. Giustino accosta gli avvenimenti intrecciandoli "Veramente i due avventi di Cristo furono predetti sino dal tempo di Mosè in modo arcano... nelle azioni che fecero Giosuè e Mosè... Questi rimase sul colle fino a vespro con le mani alzate, mentre gliele sostenevano. Ciò non mostra altra figura che quella della Croce. L'altro chiamato con il nome di Gesù, era duce della battaglia, perciò Israele vinceva" (*PG* 6,731).

La posizione di Mosè, simbolo di Cristo crocefisso, portò a fare la preghiera a braccia alzate. L'autore delle *Odi di Salomone* lo descrive poeticamente (27):

"Ho steso le mie mani ed ho lodato il Signore;
perché l'allargare le mie mani è il segno di Lui;
ed il mio stare eretto il legno drizzato. Alleluia".

Nei monumenti non è facile trovare questa figura che si identifica con l'orante. In Palestina possiamo ricordare la figura di orante in un capitello di Gebel Moharret nel Sinai. Vi si può vedere Mosè in parte per la posizione e in parte per il luogo dove, presso a poco, avvenne il fatto narrato dall'*Esodo*. Un'altra rappresentazione potrebbe essere un graffito visto da Arak el-Ma presso Beit Gebrin.

L'ascia

L'ascia fu ritenuta simbolo della croce per la materia in cui fu fatta: legno e ferro e per la sua forma. Alla base della prima considerazione sta il fatto narrato nel 2 Libro dei Re (6,7) di

Fig. 13. Simbolismo dell'ascia (1-6). Iscrizioni di «proseliti» (7-8). Lucerne (9-14) e vasca battesimale (15) con pianta e sezione. Simbolismo della «pecorella smarrita» (16-20).

Eliseo che la fece galleggiare. S. Ireneo commenta: "Il profeta con quest'opera miracolosa dimostrò che il Logos solido era Dio, da noi perduto negligentemente a causa del legno (paradiso terrestre), né essendo più ritrovabile da noi, lo ritrovammo per l'economia di un legno speciale (la croce). Perché il Verbo di Dio è simile all'ascia, dicendo S. Giov. Battista di Lui: Già l'ascia è posta alla radice degli alberi (*Matt.* 3,10) e Geremia (23,9 secondo i 70) similmente: Il Verbo del Signore è come l'ascia che spezza la pietra".

La forma dell'ascia era ben conosciuta nell'antichità per indicare la fecondità personificata nel sesso maschile. A questo proposito è assai curiosa l'idea dei giudeo-cristiani che per divenire perfetto era necessario diventare maschio.

Per tutte queste ragioni non c'è da stupirsi di vedere l'ascia rappresentata sulle tombe anche cristiane. Nella fig. 13 vi è un piccolo campionario.

Il n. 1 è un segno marcato sul lato corto di un ossuario conservato dai Padri di Latrum, proveniente dal vicino Amwas. L'ascia ha forma naturalistica come si riscontra anche nei sarcofaghi di Dorla del III secolo che, essendo sepolcri di vescovi, si suppone non facessero gli scalpellini. Del resto il segno è unito ad altri certamente di significato simbolico. Nello stesso ossuario, nel lato lungo, vi è la porta con palme (fig. 11,6) che pensiamo di carattere simbolico.

Il n. 2 unisce in modo stilizzato l'ascia con la croce. E' un disegno copiato in Nubia.

Il n. 3 è un'ascia manicata secondo un disegno di Dura Europos.

Il n. 4 un'ascia di stile naturalistico incisa su di una stele della regione di Kerak. Tiene il posto della croce.

Il n. 5 è una lucerna di Beth Shan che, fra i due fori, ha l'ascia unita ai rametti simbolo, anch'essi, della vita.

Il n. 6 è una lucerna che reca l'unione dell'ascia, ripetuta quattro volte, con la svastica, usata talvolta come croce, per es. nelle catacombe di Panfilo a Roma.

De Rossi nella catacomba di Generosa copiò tra gli altri segni (tav. VI,1) anche un'ascia che ritenne "croce dissimulata". Siccome essa è unita ad altri segni chiaramente cristiani più che segno dissimulato sarebbe bene ritenere l'ascia con proprio significato.

CAPITOLO X

L'INIZIAZIONE DEI GIUDEO-CRISTIANI

L'ingresso nella chiesa dei convertiti ebrei e loro figli fu un atto così importante da richiedere un cerimoniale speciale. Attraverso i vari scritti e i reperti archeologici cerchiamo di ricostruire le tappe di tale iniziazione.

1. I proseliti

Come nelle chiese gentilo-cristiane si ebbe il catecumenato, così in quelle giudeo-cristiane si ebbe il proselitato: uno stato di preparazione prima di entrare a far parte della chiesa. "Proseliti" nel mondo ebraico erano detti coloro che passavano dal gentilesimo all'ebraismo. Tale terminologia fu usata dai giudeo-cristiani per tutti coloro che volevano passare al cristianesimo anche se provenivano da ambiente giudaico. Questo fatto non è molto conosciuto ma possiamo riscontrarlo sia nelle fonti letterarie, sia nei monumenti.

S. Giustino discutendo con Trifone gli dice fra l'altro: "Per questo dico a te, o Trifone, e a tutti coloro che vorranno divenire proseliti (proselytois), che io predicherò la parola divina che ho ascoltato da quel famoso uomo" (*PG* 6,525-6). Siccome si tratta di giudei che potevano divenire cristiani è chiaro che Giustino usi questa parola non nel senso ebraico, ma cristianizzato. Com'è noto Giustino era nativo di Palestina.

Le *Costituzioni Apostoliche* (*PG* 1,1021-22) usano la parola in questo stesso senso e così le lettere pseudo-ignaziane, di Maria "la proselita di Cristo" con la relativa risposta (*PG* 5,873-4). Dalle due lettere, Maria appare istruita nella S. Scrittura, amante di Gesù e assidua collaboratrice della sua causa. Il nome Maria, essendo ebraico, ci fa vedere che non poteva essere una convertita dal gentilesimo. L'anonimo autore delle lettere mette in bocca a

S. Ignazio questa raccomandazione: "Fuggite coloro che negano la Passione di Cristo e la sua Natività" (885-6) che sono idee diffuse in alcune sette eterodosse dei giudeo-cristiani di sentimenti doceti.

Gli ossuari di Palestina ci mettono in presenza di defunti col nome ebraico e che si dicono proseliti. Nel Cimitero del "Dominus Flevit" si ha: "Giuda, figlio di Giuda, proselito di Tiro". Essendo ebreo e figlio di un ebreo non poteva essere proselita in senso giudaico. Nello stesso cimitero una donna chiamata Salome è detta proselita (fig. 13,7) e su di un ossuario dello stesso Monte Oliveto una certa Maria è detta pure proselita (fig. 13,8). Gli autori discutono se l'ultima parola dell'iscrizione si debba leggere "la fervente", ovvero "illuminatrice" però resta sempre fisso che il vocabolo proselita è dato ad una persona già ebrea, quindi in senso cristiano.

Lo stesso cimitero del "Dominus Flevit", posto nel declivio occidentale del Monte Oliveto, presenta pure altri casi di proseliti con nomi non ebrei, per es. di Diogene. Il che sta ad attestarci che il vocabolo era applicato a tutti indistintamente che volevano entrare nella comunità cristiana.

2. I riti battesimali

Fra i giudeo-cristiani, se la circoncisione veniva praticata secondo le norme della Legge mosaica, il battesimo pare venisse dato in diversi tempi cosicché si parla di tre battesimi. Le cerimonie non sono conosciute in modo completo da scrittori preniceni, ma possiamo ricostruirle dai cenni che ne son dati da vari autori e poi dalla descrizione particolareggiata di Cirillo di Gerusalemme che, sostanzialmente, ne trasmette le azioni principali.

Il primo battesimo

La prima cerimonia di iniziazione del battesimo è detta battesimo di fuoco, per le parole del Battista (*Matt.* 3,10-11): "Io vi battezzo nell'acqua di penitenza, ma quello che viene dopo di me, più forte di me, di cui non son degno di portare i calzari, Egli vi battezzerà in spirito santo e fuoco".

Il *Vangelo degli ebioniti* racconta come al battesimo di Gesù, mentre egli risaliva dall'acqua, i cieli si aprirono e comparve una grande luce come un grande fuoco. Tale luce, secondo Clemente di Alessandria (*PG* 9,709-12) "illuminò e purificò i santi e un

vero fuoco bruciò e distrusse gli ilici" ossia i materiali. Si vide, perciò, nel battesimo un simbolo del giudizio futuro nel quale il fuoco aveva la sua parte (*2 Petri* 3).

Pare che amministrando il battesimo si usasse "segnare" i catecumeni facendo dei segni indelebili mediante il fuoco. Era il momento in cui si accettava Cristo come Signore. La *1 Petri* (4,12-19) sembra alludere a cerimonie di questo genere quando esorta i fedeli a non temere "l'ustione" che li fa partecipi dei dolori di Cristo.

Il concetto della luce aveva la parte principale. L'anima rinunziando al male esciva dalle "tenebre" per entrare nella "luce". Si credeva che Michele arcangelo fosse incaricato di spogliare i catecumeni delle tenebre e rivestirli di luce. Possiamo vedere tali concetti nel *2 Libro di Enoch* (XXII,12) e nelle *Odi di Salomone* (XXV,8).

Per esprimere plasticamente i concetti di tenebre e di luce pare che i giudeo-cristiani usassero prima ambienti oscuri, poi quelli illuminati.

Il secondo battesimo

E' quello dell'acqua che consisteva nel discendere nella piscina per essere battezzati. Tale discesa doveva ricordare le tre discese di Gesù: Dal cielo nel seno di Maria; nella tomba e poi nello *Sceol* o inferi. Nella prima discesa, venendo dalla dimora di Dio, Gesù attraversò i "sette cieli" nel qual passaggio, secondo S. Ireneo (*PO* 12,666), si avverò la profezia di Isaia (11,2) perché Gesù ricevette i doni dello Spirito Santo che portò in terra. Essi sarebbero stati dati dagli angeli che abitavano in ciascun cielo.

Ripensando a questo i fedeli credevano ricevere tali doni e vi fu chi dette un culto sproporzionato agli angeli tanto che papa Damaso credé opportuno di reagire (*PL* 13,363). Che preghiere essi usassero verso gli angeli in occasione del battesimo non si sa con precisione, ma forse ripetevano la nota formula: Cristo, Michele e Gabriele che per gentilo-cristiani suonava male.

Scendendo nella piscina i catecumeni ripensavano alla discesa di Gesù nello *Sceol* e pensavano di premunirsi contro le insidie del demonio vinto da Gesù.

Il terzo battesimo

E' quello dello Spirito Santo e consisteva nell'ascendere dalla

piscina. Si pensava presente lo Spirito Santo interpretando materialmente il fatto del battesimo di Gesù "ascendendo dall'acqua vide i cieli aperti e lo spirito discendente su Lui, come una colomba" (*Marco* 1,10). Ricevuto tale battesimo i fedeli si credevano di aver raggiunto l'unione con la natura divina. Allora veniva fatta l'unzione con l'olio detto *crisma* o *myron* secondo la liturgia siriana. Voleva ricordare la consacrazione di Gesù fatta dallo Spirito Santo.

Poi veniva messa sulla testa del battezzato una corona. Ne alludono le *Odi di Salomone* (IX,7): "Vieni al Paradiso, fai una corona del suo albero e posala sulla testa". Probabilmente allude alla cerimonia il *Testamento di Levi* (VIII,4-8) quando descrive l'intronizzazione del gran sacerdote perché ricorda azioni simili: unzione con olio, consegna del bastone, bagno in acqua pura, presentazione del pane e del vino, rivestimento di una tunica di gloria, consegna di un ramo di olivo e, finalmente, imposizione della corona sulla testa.

S. Efrem (*Hynn.* XIII, *In festo Epiphaniae*) conosce tale cerimonia battesimale e canta: "Sono magnifiche le vostre corone che oggi intrecciò per voi il Primogenito, per mezzo del sacerdote". Nell'occasione si recitava questa preghiera: "Incorona, o Signore Dio, di splendore e di gloria il tuo servo qui presente. Che la sua vita sia di soddisfazione per la tua Maestà e di glorificazione del tuo Nome, Padre, Figlio e Spirito Santo".

Riti posteriori

Le *Catechesi* di Cirillo di Gerusalemme descrivono ampiamente i riti battesimali che si svolgevano a Gerusalemme nel IV secolo. Li ricordiamo perché si possono ritenere come uno sviluppo del cerimoniale primitivo. Si conferiva il battesimo in tre posti: nell'atrio si faceva la rinunzia a Satana, nel battistero il bagno battesimale e all'ingresso della Basilica l'unzione del crisma.

In confronto con i dati menzionati sopra i riti descritti da Cirillo appaiono un po' cambiati perché non si parla di intervento angelico, né di coronazione. Le ragioni di simili cambiamenti appaiono chiare: si voleva ridurre lo sproporzionato culto degli angeli e poi non si voleva imitare una cerimonia, come l'incoronazione, che rassomigliava troppo da vicino le cerimonie pagane.

Inoltre le cerimonie fatte tutte di seguito volevano correggere

l'idea di "tre battesimi". A questo proposito si può ricordare come nel *Credo,* o simbolo che i catecumeni dovevano recitare, riferito da Cirillo (*PG* 33,1073-74) come poi da Epifanio (*PG* 43,235-6) adottato poi dal Concilio Niceno-costantinopolitano, si usi la frase: credo... in un solo battesimo di pentimento". Essa era nata in Palestina, in un momento di lotta contro i giudeo-cristiani, e probabilmente voleva alludere ai tre battesimi che, per i gentilo-cristiani, non avevano senso.

Essi, però, potevano aver avuto una tradizione molto antica se, come pensano alcuni, la frase "dottrina sui battesimi" della *Lettera agli Ebrei* (6,2) si riferisce ai tre battesimi.

3. Le vasche battesimali

Nei primi tempi della chiesa il battesimo veniva amministrato dove capitava. Filippo diacono battezzò l'eunuco ad una fontana lungo la via pubblica (*Atti* 8,36-38); Cornelio fu battezzato in casa sua ed i 3000 cristiani di Gerusalemme non poterono esser battezzati che in qualche piscina pubblica. Gli apostoli non avevano paura di esser visti perché a loro premeva fare proseliti. Tradizioni posteriori ricordano come luoghi di battesimo: il Giordano, Enon, che stavano all'aria aperta; poi il pozzo della Samaritana, Ain Mamudieh, et-Tabga ecc. che si trovavano dentro ambienti.

E' appunto dentro ambienti religiosi che gli scavi ci hanno ridato due vasche battesimali usate dai giudeo-cristiani. Si trovano ambedue a Nazareth: una nella casa detta di Maria e l'altra nella casa detta di Giuseppe. Altre vasche antiche, per es. a Betlemme, sono meno chiare ma possono anch'esse fornire dati di uno stato di cose.

La vasca nella casa di S. Giuseppe

Rimane nell'ambito della chiesa crociata (fig. 3,1b) e consta della vasca (fig. 6,2,b) costruita parzialmente in muratura e di una grotta (a) sottostante adattata cambiando la struttura di vari silo. La vasca, larga circa due metri, ha sette gradini che permettono di scendere in basso. Ivi si nota un canaletto per raccogliere le acque ma senza sfondo, quindi inutile, fatto a mosaico, poi il pavimento parimente mosaicato. Esso è decorato con sei caselle fatte a tessere nere sul fondo bianco, però sul lato di nord c'è inserita, prima ancora di fare il mosaico, una pietra

nera. Nel pavimento si apre una vaschetta più piccola. Le particolarità osservate nella vasca richiedono delle considerazioni che debbono riferirsi al battesimo. La pietra inserita espressamente nel pavimento ci ricorda le parole di S. Paolo (*I Cor.* 10,4): "La pietra poi era Cristo" che i padri ricordavano in occasione del battesimo, perché lo sgorgare dell'acqua dalla pietra, come aveva fatto Mosè, era divenuto un simbolo battesimale. Lo stesso significato può averlo qui dove i catecumeni cercavano di rivivere la vita di Cristo. L'associazione che fa S. Giustino (*PG* 6,739-40) della circoncisione spirituale dei cristiani con la pietra e con l'acqua, ci fa capire come fosse possibile concepire l'idea di mettere una pietra nella vasca battesimale. Scrive, infatti, che la circoncisione viene fatta "affinché lieti incontriamo la morte per il nome di quella preclara pietra che, nel cuore di coloro che amano il Padre dell'universo, fa zampillare l'acqua e disseta coloro che hanno sete".

Le sei caselle del mosaico richiamano alla mente le "mansioni" celesti (vedi cap. XII, 5) ed il numero sei ci riporta agli angeli protoctistai. Sono ricordati insieme alla pietra e all'acqua dal *Pastore* di Erma (Sim. VII,1-8 e IX,1-2): "La pietra è il Figlio di Dio... Vedesti quei sei uomini e in mezzo a loro quel glorioso e grande uomo? ... è il Figlio di Dio". I sei angeli, secondo il dottrinale giudeo-cristiano erano stati creati uno ogni giorno e avevano l'incombenza di presiedere al governo del mondo e far corona a Gesù. Erma li vede intorno alla torre edificata "con una sola pietra (Vis. III,2,6) sopra l'acqua perché "la vostra vita è stata e sarà salvata a causa dell'acqua" (Vis. III,3,5). La casella più grande sembra destinata a ricordare la presenza di Michele.

Il canaletto privo di scopo pratico ci riporta al passaggio del Giordano rievocato nel battesimo, necessario per entrare nella Terra Promessa. Quale simbolo di tale ingresso si darà a bere ai catecumeni latte e miele, prodotti caratteristici della terra.

I sette gradini richiamano alla mente i sette doni dello Spirito Santo.

La grotta sottostante poteva benissimo servire per le cerimonie dell'iniziazione e fare poi la processione dalle tenebre alla luce.

La vasca dell'Annunziata

Ha, presso a poco, le stesse misure di quella di S. Giuseppe

(figg. 3,2c e 13,15), scavata nella roccia, con sette gradini di accesso. Le pareti sono intonacate e quando l'intonaco era ancora fresco vi furono fatti dei segni che si possono riportare alla scala cosmica. Erano dei soggetti che il battezzando poteva pensare? Vi sono piantine, barchette, la rete, che possono avere un significato battesimale. Anche questa vasca ne ha una più piccola sul lato nord-est che, probabilmente, serviva quando i battezzandi erano pochi e non si voleva consumare tanta acqua, assai preziosa in Palestina. Vicino sono grotte, mosaicate nel IV secolo, e cisterne che sembra aver fatto parte di uno stesso complesso prima della costruzione della chiesa. Nella parete di nord vi era una nicchia che conservava un coltello a roncoletto. Serviva per la circoncisione?

La vasca di Betlemme

Nel ricostruire la chiesa nel VI secolo l'architetto di Giustiniano occupò anche lo spazio di est, dove era una grotticella con una vasca nel mezzo. Invece di ricoprirla, come aveva fatto con altre cose, l'architetto pensò bene di renderla visitabile e vi fece un'entrata speciale. Ciò, nonostante che la vaschetta avesse potuto portare umidità all'ambiente. Vuol dire che, ai suoi occhi, o a quelli dei committenti, la vaschetta aveva un significato speciale. Nell'anno 670 il prete Arculfo la visitò e ci fece noto che ricordava il bagno di Gesù. Vi erano annesse due testimonia: una di S. Paolo (*1 Cor.* 10,4): "la pietra era Cristo" riferita alla grotta rocciosa; la seconda del salmo 77,16 "trasse l'acqua dalla pietra" riferita alla vaschetta. Di fatto i pellegrini la visitarono e scrissero nomi e invocazioni con segni. Nella fig. 2,2 si riporta la croce cosmica e nel n. 3 l'invocazione: (Signore *ele)ison* di Pin ... può essere piniano. La vaschetta è piccola, di cm. 84 per lato e, come le pareti della grotta, rivestita di intonaco. La grotticella ha forma quasi rotonda, con m. 2,60-2,70 di diametro.

Siccome era anteriore alla chiesa, si può credere fosse stato il battistero della chiesa primitiva. La posizione dentro una grotta favorisce questa ipotesi perché esse erano ricercate dai giudeo-cristiani.

4. Segni relativi al battesimo

Nell'amministrazione del battesimo alcuni elementi avevano

particolare rilievo: il fuoco e la luce per far contrasto con le tenebre e le scale per rievocare il discensus e l'ascensus del Signore che i catecumeni intendevano ripetere.

Le lucerne

I battezzandi tenevano le lucerne accese nel passare dalle tenebre alla luce e non è strano che alcune di esse portino dei soggetti relativi alla luce, tanto più che esse stesse ne erano un simbolo, ed altre cerimonie battesimali. La fig. 13 offre qualche esempio di lucerne in uso verso il IV secolo. I nn. 13 e 14, trovate nelle tombe di Gezer, offrono le due scale unite o alle piantine o alla croce. Potevano ben ricordare il descensus e l'ascensus.

I nn. 9-12 recano iscrizioni che si possono riferire al battesimo. Il n. 9 ha: "Il Signore (abbreviazione) è la mia illuminazione" ripetendo le parole del salmo 26,1. Non c'è bisogno di ricordare che il battistero era detto anche "fotisterio" ossia che dava la luce. Il n. 10 ha l'iscrizione molto nota: "Luce bella".

L'iscrizione della lucerna n. 11, trovata a Betania, dice: "Di S. Elia". In un primo momento si potrebbe credere che derivasse da qualche santuario dedicato al profeta, ma siccome contemporaneo alla lucerna, di una certa fama, non esistono, dobbiamo ricorrere ai testi antichi per comprendere l'iscrizione piuttosto rara. Sappiamo che il profeta fu ritenuto come un simbolo connesso col battesimo perché passò il Giordano per poi salire al cielo. Fece, cioè il descensus e poi l'ascensus e proprio passò quel fiume che gli Israeliti dovettero passare per entrare nella terra promessa. S. Cirillo di Gerusalemme scrive: "Elia è elevato, ma dall'acqua; infatti traversa il Giordano e poi è elevato dai cavalli nel cielo" (*PG* 33,433-34). Inoltre il Giordano era un luogo dove si amministrava il battesimo e proprio contemporaneamente alla lucerna vi era la festa dell'Epifania dove si compiva tale rito dal clero di Gerusalemme e, per chi era battezzato serviva come un bagno rituale.

Elia fu trasportato in cielo da un carro di fuoco e su questo i padri ci ricamarono sopra. S. Gregorio di Nissa (*PG* 44,979-80) scrive: "Come Elia, il nostro spirito è trasportato nell'aria su di un carro di fuoco verso le bellezze celesti, perciò nel fuoco noi possiamo capire lo Spirito". Sedulio fa un passo in avanti: "Elia brillante per il suo nome e per i suoi meriti, è degno di brillare nei sentieri del cielo; infatti in greco il suo nome diviene sole con un

cambiamento di lettera" (*PL* 19,572). Appunto tale cambiamento di lettera si legge nella lucerna di Tecua, fig. 13,12: "Il sole IO (Gesù)" seguita con lettere esoteriche.

Cerimonie simboliche

La liturgia ci offre alcune cerimonie simboliche che presentano gli stessi concetti ora espressi a riguardo del battesimo. Una di queste è di immergere il cero pasquale alla benedizione del fonte. La preghiera dice: "Discenda su tutta l'acqua di questo fonte la virtù dello Spirito Santo". La cerimonia si ripete tre volte e unisce il fuoco con la discesa ed ascesa. Questo atto della liturgia latina non è nuovo ma si trova già nell'antichità.

Il *Canonario di Gerusalemme,* non posteriore al VII secolo, al Venerdì santo dice di immergere la croce nell'acqua con queste parole: "Dopo il *Pater noster* il diacono dice: "Cantiamo con saggezza" e si comincia l'immersione della Croce dicendo: "Quando l'albero della croce fu piantato, o Signore...". Si immerge la Croce e si comunica il popolo alla liturgia; si recita una preghiera e poi ci si ritira". Invece del cero pasquale qui si ha la croce, però le cerimonie del descensus e dell'ascensus sono identiche.

Ora bisogna ricordare che era il Venerdì santo, giorno dedicato alla morte del Salvatore e nella liturgia gerosolimitana si leggeva, fra l'altro, il brano di Geremia (*Lament.* 3,53-66): "Rinserrarono nella fossa la mia vita, e gettarono su di me una pietra. Si versarono acque sul mio capo: pensai, sono stroncato. Invocai il tuo nome, Iahvè, dalla fossa profondissima; hai udito la mia voce". In questo testo si hanno gli elementi già visti: la pietra e l'acqua, il descensus del profeta nella fossa e il suo ascensus dopo la persecuzione, per l'intervento divino.

CAPITOLO XI

IL RITORNO DEL PECCATORE

Raggiungere la salute eterna era la preoccupazione di tutti. Ma siccome il peccato ci allontana da Dio datore di ogni bene, se allontanati si sentì il bisogno di ritornare a Lui. Il Vangelo insinuò tale ritorno anche con forme toccanti come le parabole del figliol prodigo (*Luca* 15,11-32), della pecorella smarrita (15,3-7) e della dramma ritrovata (8-10).

Erma nel *Pastore* dedica le sue cure per il ritorno del peccatore distendendo visioni, precetti e similitudini. Lo scopo del libro si potrebbe riassumere con le parole che l'autore mette in bocca alla chiesa: "Non ti stancare di ammonire i tuoi figli, perché io lo so, se essi faranno penitenza di cuore, saranno scritti nei libri della vita con i santi" (Vis. III).

Nei monumenti troviamo tracce del ritorno a Dio in quattro aspetti: come la pecorella smarrita e la dramma ritrovata, con l'unzione con l'olio dei malati, con il ristabilimento della purità legale e con le difese contro il demonio.

1. Il ciclo della pecorella smarrita e della dramma ritrovata

Nella composizione di questo ciclo entrano, oltre che le due parabole, le idee filosofiche del tempo e il significato dei numeri.

L'idea filosofica

Al tempo dei giudeo-cristiani si riteneva comunemente che il cosmo fosse costituito dal *pleroma* (pienezza di perfezione) e dal *chenoma* (vuoto imperfetto). Si pensava che il pleroma fosse composto da coppie di eoni, raggruppati in Tetrade, Ogdoade, Decade, Duodecade e Triancontade. Un giorno nella Dodecade primordiale sarebbe avvenuta una diminuzione quando Sofia

(Sapienza–Hochmah) figlia di Antropos, che era il più piccolo eone, avrebbe lasciato il pleroma per investigare l'azione del Padre. Come conseguenza la Dodecate si sarebbe trovata sola con 11 eoni divenendo Undecade; la Decade con 9 ecc. rimanendo imperfette. Allora gli eoni pensarono di inviare il Soter il quale, con la croce o Horos-Stauros, ridivise il chenoma dal pleroma e consolidò il cosmo. Infatti persuase Sofia dell'impossibilità di comprendere il Padre e, purificatala, la riportò nel pleroma, ristabilendo l'armonia turbata.

Il valore dei numeri

Il mito filosofico-religioso fu rielaborato dai giudeo-cristiani mediante l'apporto dei numeri.

Nell'alfabeto ebraico la lettera *waw* valeva 6 e in quello greco l' *episemon,* detto anteriormente digamma, valeva lo stesso. Però come lettera era sparita facendo divenire la *iota* da decima a nona; la *etha* da ottava a settima; mentre esse conservavano il loro valore numerale: *lambda* di 30 (Triacontade del Pleroma), *iota* di 10 (Decade), l'*eta* di 8 (Ogdoade). Si poteva ristabilire l'armonia tra le lettere e numeri solo se nuovamente si dava al *waw-episemon* il suo posto.

Ora in questo fatto i cristiani fecero un'applicazione cristologica perché il n. 6 corrisponde a *Iesous* composto di sei lettere. Egli ha riportato l'equilibrio nell'alfabeto per cui si chiama *alfa* e *omega* (IH + *waw-episemon* cioè 18 + 6 = 24 = *alfa* e *omega*) ossia tutto l'alfabeto. Per conseguenza ha fatto sì che le lettere ricevessero l'antica armonia: *lambda* (30) e dodicesima nella serie; I (= 10) e decima nella serie; H (= 8) e ottava nella serie. Sommando questi addendi riarmonizzati si riebbe la Triacontade e il Pleroma: H (8) + I (10) + *lambda* (12) = Triacontade (30).

Valore morale

Anche nell'economia della redenzione si ebbe lo stesso processo. L'anima che nel pleroma aveva la forma di Dio (= maschio) scendendo nel cheroma divenne imperfetta (= femmina). Allora il Logos (*lambda* iniziale = 30) scese sotto forma di *peristerà* e di *alfa* e *omega* (= 801) in Gesù (*waw-episemon* = 6) che si trovava nel cheroma e per mezzo della croce redense l'umanità riportandola nel pleroma attraverso la "scala cosmica" perché riprendesse "la forma di Dio".

Tutti questi elementi furono ritrovati nelle due parabole del figliol prodigo e della dramma ritrovata. La donna aveva 10 dramme (decade, *iota*) ne perdette una e rimase con 9. Allora il Logos (n. 30) si incarnò diminuendo la sua gloria esterna e solidalizzò con la dramma perduta e da *lambda* (12) divenne 11. Fatto questo il prodotto delle dramme fu di 11 x 9 cioè 99, numero della disgrazia. Esso corrisponde alle 99 pecorelle rimaste nell'ovile e anche alle invocazioni *boethi* ed *Amen* della liturgia terrena e difettosa. Ma *lambda* n. 11 (Logos fattosi uomo) andò a ricercare il suo simile (uomo peccatore) per ritornare nella sua serie originale (n. 12) e lo ritrovò nella lettera seguente M, uguale a 40 della generazione peccatrice. Tale lettera per la sua forma appare come due *lambda* avvicinate. In questo modo il Logos aggiunse un'unità all'ovile rendendolo completo n. 100, che corrisponde al numero-lettera greca P, che ha dietro di sé tutto il dottrinale di Cristo figlio della promessa (v. cap. VII,2), che poi corrisponde al numero della felicità. Corrisponde anche a *boethia* o "croce del soccorso" strumento della nostra salvezza. Con questa unità le dramme ritornarono 10 ed il tesoro fu completo.

Il processo per esprimere il ritorno dell'anima peccatrice appare piuttosto complesso e ben lontano dalla nostra mentalità perché vi entrano nozioni cosmiche non più in uso, impiego della Bibbia in modo personale e valore delle lettere e numeri al quale non si dà più peso. Siccome fu sviluppato da correnti eterodosse o simili, il sistema fu combattuto da S. Ireneo (*PG* 7,627-631) ed è difficile riscontrarlo nei monumenti. Alcuni esempi. Forse alcune lettere o intrecci degli ossuari potrebbero avere come base questo processo.

Più chiaro sembra un epitaffio romano delle Catacombe di S. Ermete conservato nel Museo delle Terme. Nel mezzo vi è la figura del Buon Pastore con la pecorella sulle spalle, vicino una pianta sormontata dalla colomba e ai lati l'iscrizione: Kalemere Deus refrigeret spiritum tuum, una cum sorore tua Hilare. La cosa curiosa è che alcune lettere sono isolate: V, che può corrispondere a *waw*; R, che corrisponde al greco P; I, che è l'inizio del nome di Gesù ed O, che può corrispondere a *omega*. Ora sono queste le lettere che entrano nel sistema della pecorella smarrita e che il soggetto ce lo fa pensare.

Un'iscrizione siriana (fig. 13,16) espone, presso a poco, lo stesso concetto. Si tratta di un portale di Kh. Mirayeh, presso Kerratin et-Tuggiar, che ha prima le tre lettere: Cristo, Michele e Gabriele che corrispondono al n. 643 e alle parole "Santo o Dio"

Seguono le due lettere-numeri: *coppa* e *theta* che corrispondono al n. 99 quante sono le pecorelle rimaste senza la smarrita. Viene quindi il nome di Gesù scritto con l'acrostico *ixctys* per indicare il Salvatore. Poi, posta nel mezzo, la croce monogrammata che corrisponde al n. 100 (P) segnato con il *waw* (Gesù). Segue la prola AKOH che equivale al n. 99: A (1), K (20), O (70), H (8) (totale 99) e l'invocazione messa con abbreviazioni: Signore, ricordati (*Boethi*) del tuo servo Paolo. Quindi il cristiano chiamato Paolo, pecorella smarrita, chiede al Buon Pastore di far ritorno nel gregge.

S. Giustino manifesta a Trifone la confidenza che i cristiani ripongono in Cristo dicendo: "Lo chiamano *aiuto* (*Boethia*) e Redentore perché in verità i demoni paventano il potere del suo Nome" (*PG* 6,530). L'ignoto autore delle *Odi di Salomone* fra l'altro si esprime così: "Ho abbandonato la via dell'errore; sono andato verso di lui ed ho ricevuto generosamente la salute" (XV).

Si usò, in greco, *boethi* per l'implorazione e *boethia* per aiuto che, probabilmente, si trova abbreviato nella sola lettera B. La prima parola aveva il valore numerale di 99, la seconda di 100, cosicché mentre la prima indicava la mancanza; la seconda indicava la pienezza. Perciò le due lettere sembrano unite per indicare il programma della pecorella smarrita. Sembra di vederle, per es. in una stele di Kh. Samra (fig. 13,18) dove le due lettere B sono incastrate nella croce e incise per il bene del defunto. Lo stesso cimitero ci offre il n. 20 con il nome di Sabeos scritto sopra i bracci della croce ma con il B molto più grande delle altre lettere.

In uno stampo di Dura Europos (fig. 13,17) il B possiamo ritenerlo per una invocazione perché è preceduto dalla lettera *sigma*, iniziale della parola *soter* (salvatore), e seguito dalla croce.

Il lintello di Anderin in Siria (fig. 13,19) ha la parola scritta in abbreviazione, con due sole lettere: "= Signore aiuta Casio". La forma caratteristica del B, con gli occhielli molto distanziati, ci fa venire alla mente quella di alcuni ossuari, fatti nello stesso modo.

2. L'olio degli infermi

Le malattie mettevano in pericolo la vita con le conseguenze del dopo morte. E' logico che si trovino delle cerimonie per guarire o fare un trapasso felice. S. Giacomo nella sua lettera (5,13-16) esorta i fedeli a celebrare l'abituale rito di ungere i

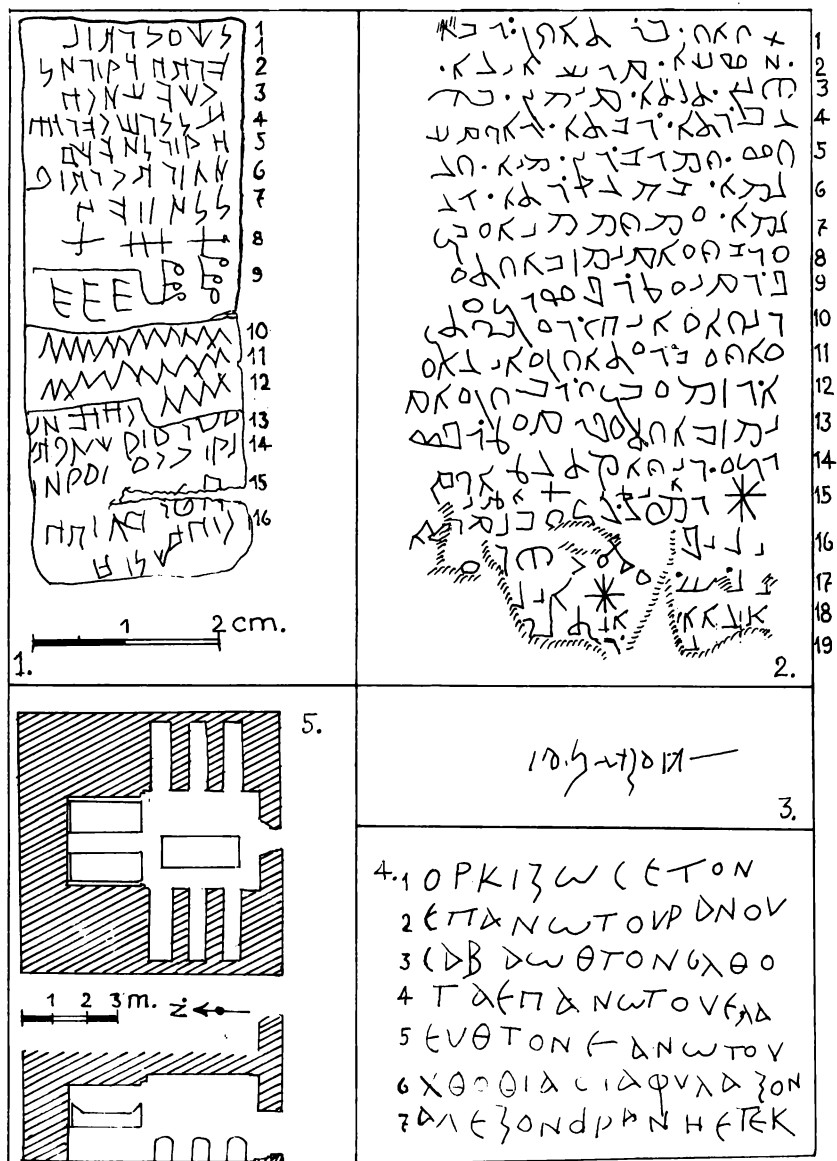



Fig. 14. Laminelle: dell'unzione degli infermi (1), per defunti di Beirut (2 e 4). Iscrizione su ossuario di Betfage (3). Tomba del «Min» Giacobbe (5) pianta e sezione.

malati: "Si ammala tra voi qualcuno? faccia chiamare i presbiteri della propria chiesa, essi pregheranno per lui, ungendolo con olio, nel Nome (del Signore). Allora quella preghiera della fede salverà il malato e Dio lo solleverà, e qualora avvesse commessi peccati gli saranno perdonati. Ma perché voi siate guariti, confessando gli uni gli altri i propri peccati, e pregate reciprocamente". S. Giacomo comanda, dunque, che in caso di grave malattia siano chiamati i presbiteri i quali pregheranno invocando Dio, ungeranno il malato ed egli, confessandosi peccatore, avrà la remissione dei peccati.

La pratica dell'unzione dei malati non era un'invenzione di S. Giacomo perché già N. Signore aveva mandati gli apostoli ad annunziare la Buona Novella ed essi "ungevano con olio i malati e questi guarivano" (*Marco* 6,13). Il santo intese di disciplinare l'uso togliendolo di mano ai fedeli per riservarlo ai soli presbiteri in modo da avere un'azione priva di superstizione. Quelli che amministravano l'unzione, già ricordati nel cap. IV, Giacobbe di Kefar Soma e un altro anonimo, pare che in realtà fossero dei presbiteri. Le fonti che ne narrano le gesta non si meravigliano di tale atto che per loro sembrava usuale. E tali presbiteri non amministravano l'olio ai soli cristiani, ma a tutti coloro che lo desideravano.

L'amministrazione dell'olio appare anche da altre fonti, per es. il *Liber Adami* ordina che all'appressarsi della morte si ungano i malati con l'olio. Chi non lo farà, secondo l'autore, dovrà subire una detenzione e un supplizio di 61 colpi prima di giungere al soggiorno della luce. Solo lì potranno bere il vino che producono le vigne che vi crescono.

La laminella dell'unzione

Un testo che ha rapporto con l'amministrazione dell'olio sembra ritrovarsi in una laminella d'argento molto minuscola (di mm. 24 per 60-62), scritta in aramaico, ritrovata dai beduini nel deserto di Giuda insieme a lucerne fittili di tipo "erodiano" nel 1962. Il P. Testa, che l'ha fatta conoscere (fig. 14,1), la traduce così:
1. Olio della fede (*ovvero*: olio dei fedeli).
2. Nel suo spingere Quriel
3. giurò: Io (sono colui che)
4. il tuo crepaccio ho reso scosceso (quando sei caduto) (*ovvero:* la tua lampada) (*ovvero:* il vaso) ho reso grazioso (*ovvero*: favorevole).

5. Esaminalo nel Nome (di Dio).
6. Agita (tremolando) i miei fascetti (di issopo)
7. senza colui che sacrifica.
8. (due croci e il nome IH)
9. (due corone e tre kaf)
10. (linee ondulate)
11. (linee ondulate)
12. (linee ondulate) (Dio) alleviò la prova.
13. L'accecamento e il debito del fatuo
14. furono assolti. I percossi saranno provati (*ovvero:* i percussori saranno liquefatti)
15. alla venuta della Verga,
16. con penitenza (*ovvero:* con misericordia) (*ovvero:* con furore).
17, Scialom!

Nel primo rigo si ha il titolo. Segue la descrizione della causa della malattia attribuita, secondo il costume giudaico, noto fra l'altro nel *Testamentum Salomonis* e anche nell'arabo odierno, all'angelo degli elementi, che qui è Quriel. Essa consiste in una caduta con conseguenze gravi. All'angelo è pure attribuita la cura che consiste in fare aspersioni con olio invocando il Nome di Gesù. Esse devono esser fatte a modo di croce, imitando le iniziali del nome IH, poi di tre *kaf* e infine a zig-zag come la corrente di acqua. Questi segni si riferiscono a Cristo, sia la croce, come il nome di Gesù ed è supponibile che il tre *kaf* vogliano indicare la trinità o le tre potenze: Michele, Gabriele e Cristo. La linea sinuosa è sempre simbolo dell'acqua e della vita. Viene poi indicato il risultato dell'aspersione: il malato è guarito, la prova è passata con la remissione dei peccati in vista della Verga, ossia di Gesù-Messia (vedi cap. VII,2).

Un parallelo con S. Giacomo mostra la somiglianza delle azioni: unzioni, invocazione a Cristo, guarigione e remissione dei peccati; perciò questa laminella si può ritenere come un esempio di un'unzione praticata con scopo raggiunto.

P. Testa nel fare il confronto con S. Giacomo rileva, fra l'altro che in ambedue è ricordato solo il Nome (cod. B della lettera di Giacomo) senza specificare trattandosi di una cosa ben nota; poi l'uso della parola "prova" nel senso di tentazione e malattia.

Per stabilire il tempo in cui fu incisa la laminella vi sono vari fatti: 1) le lucerne "erodiane" trovate insieme ci portano al I o

inizi del II secolo; 2) la paleografia è simile a quella degli ossuari che sono dello stesso tempo; 3) perché in tal tempo era viva la parusia del Signore e la frase usata nel 7 rigo, che non c'è bisogno di sacrifizi, ci riporta ad un tempo in cui il tempio non era distrutto da molti anni.

Un confronto dei formulari usati nella laminella con quelli usati per gli scongiuri ci mostra parecchia differenza: in nessuna di queste ultime si parla di remissione dei peccati, ma solo di guarigione; si parla invece di imprecazioni contro il demonio e qui non ci sono; infine nella laminella le formule terminano con Scialom e le altre sempre con Amen. Non si possono, quindi, mettere alla pari.

Un confronto del formulario della nostra laminella con quello usato nella liturgia latina per amministrare l'olio degli infermi, mostra dei punti di contatto: ambedue si iniziano con invocazioni agli angeli, ma differiscono per il modo di amministrare l'olio: nella laminella si parla di "aspersione" e nel rituale latino di "unzione", però bisogna ricordare che nell'antichità per conferire l'olio santo si conosceva anche l'aspersione.

Il ritrovamento di una lucerna grande (lunga cm. 11), invece che solo quelle piccole di tipo ordinario (lunghe cm. 6 c.), ci fa pensare che nella prima si conservasse l'olio per i malati. Si può arguire dalle parole del Crisostomo (*PG* 57,384-85) quando ricordava la lucerna contenente l'olio dei malati perché, egli diceva, è "molto più sacro della tua lucerna (di casa). Sanno ciò quanti con fede si sono unti tempestivamente con olio e furono liberati dai morbi".

3. La purificazione legale

La purificazione legale è una cosa sentita nell'ambiente ebraico. Le liturgie cristiane conservano tracce di cerimonie destinate a ristabilire tale purità quando fosse tolta. Una di queste è la benedizione delle donne dopo il parto prima di entrare in chiesa. Il sacerdote va alla porta della chiesa e, pregando, la introduce mentre essa tiene la stola che il sacerdote porta al collo.

Il Rituale romano afferma che tale cerimonia è mantenuta per ricordare la purificazione della Vergine, però gli antichi rituali si riportano senz'altro alla legge mosaica (*Lev.* 12,1-8), che

prescriveva alle donne una segregazione prima di presentarsi al tempio. A proposito della Vergine S. Luca presenta un quadro bellissimo con il canto del Vecchio Simeone (21,22-23) invece S. Matteo non ne parla non credendola una cerimonia differente da quelle che si praticavano ordinariamente dalle donne.

La cerimonia oggi non è obbligatoria, però il Rituale la considera "pia e lodevole" sia per rendere grazie a Dio, sia per l' "incolumità" della madre. Certamente alcuni padri, poco ecumenici, si sono scagliati anche contro questa cerimonia, ma nonostante tutto le donne l'hanno continuata attraverso i secoli credendo di fare un'opera buona.

4. I rimedi contro le azioni demoniache

Gli antichi documenti, come il *Testamentum Salomonis*, la *Vita di Adamo ed Eva*, ecc. mostrano i demoni sempre in azione per far del male all'umanità. Da qui la necessità di fare degli amuleti per rendersi immuni contro le azioni demoniache.

L'anonimo autore del *Testamentum* si immagina di strappare dalla bocca stessa dei demoni i segreti con i quali essi fan deviare l'umanità. Essi avrebbero lo scopo di infiammare o raffreddare certe parti del corpo in modo da suscitare le passioni e indurre a trasgredire la legge divina.

Costretti dalla "sfragis Theou" che Dio avrebbe inviato a Salomone, i demoni avrebbero manifestato anche i mezzi atti a neutralizzare la loro azione. Tra i rimedi efficaci ci sarebbe: l'invocazione degli angeli soprattutto Michele e dell'Emanuele, cioè il n. 644 (E = 5 + M = 40 + A = 1 + N = 50 + O = 70 + Y = 400 + H = 8 + *lambda* = 30); lo scrivere su carta, su muri ecc. delle parole speciali come Jao, Sabaoth, ecc.

I demoni si sarebbero manifestati sia come maschi, sia come femminie e, talvolta sotto forme animalesche e anche ibride.

Tra gli amuleti conservati troviamo delle medaglie che portano i nomi indicati del *Testamentum*, per es. in una tomba del IV secolo ad el-Gisc o Giscala, dove vi era pure rappresentata la croce trasfigurata (v. fig. 12,8), quindi certamente appartenente a un cristiano di schiatta giudaica, come lo dimostra tra l'altro anche la forma della tomba stessa a "kokhim".

Le medaglie di Salomone a cavallo che sconfigge il demonio-femmina (fig. 13,21) se non hanno tutte relazione col santuario omonimo di Gerusalemme, certamente alcune trovate

in Palestina ce l'hanno perché c'è una parentela molto stretta fra i due programmi: quello del *Testamentum* e quello che si trova raffigurato nelle medaglie. In queste ultime vi è riprodotto anche l' "occhio mesto", che nei manuali passa per "occhio maligno" mentre, secondo il *Testamentum* non è altro che l'occhio percosso, inciso come rimedio contro il demonio. Il motivo è molto vecchio e vari esemplari furono rinvenuti anche a Dura Europos.

Tali amuleti furono portati sul corpo dai fedeli mentre erano vivi ed i loro familiari non vollero privarli quando essi erano morti. Così li ritroviamo nelle tombe.

CAPITOLO XII

RITI FUNERARI

L'affetto verso i defunti ha sempre spinto i superstiti a dare sepoltura ai morti munendoli di tutti quei conforti che si credono loro utili.

1. Il seppellimento

Unzioni

Alcune sette erano solite ungere il corpo dei defunti con olio ed acqua con l'intenzione di renderlo invisibile alle potestà nemiche, quando attraversava la scala cosmica. S. Ireneo ci informa a proposito: "Ci sono alcuni che redimono i loro morti per premunire il loro passaggio. Infatti su alcuni di questi, mischiando olio con acqua, lo versano sul capo del partente. Costoro hanno come essenza profumata il detto balzamo e acqua insieme con la comune invocazione che usano per diventare imprendibili e invisibili ai Principati superni e alle Potestà e perché il loro uomo interiore possa ascendere non visto" (*PG* 7,666-68). Simile constatazione fu fatta da S. Epifanio (*PG* 41,678) a riguardo degli Arcontici.

Il rito di ungere i morti è rimasto nella chiesa greca però i liturgisti danno una spiegazione differente da quella esposta dagli antichi. Secondo Simone di Tessalonica, morto nel 1420, il corpo del defunto si deve aspergere dal capo ai piedi e da una mano all'altra, cioè in forma di croce, e ungerlo facendo delle croci, ovvero versando l'olio della lampada dell'altare in forma di croce, "perché così ci tramandarono gli Apostoli" e perché "anche nel battesimo si usò l'acqua e l'olio".

Nella chiesa romana anticamente si usava ungere il petto del defunto con il crisma. E' possibile che S. Paolo (*I Cor.* 15,29),

accennando al "battesimo dei morti" per trarvi un argomento della resurrezione, alluda a qualche cerimonia simile in cui l'unzione era considerata come un secondo battesimo.

La costumanza di lavare il defunto è ricordata incidentalmente anche da S. Luca (*Atti* 9,37) quando parla di Tabita e da S. Dionigi di Egitto, vissuto nel III secolo, quando parla della peste (*HE* VII,XXII,9). La ragione del lavamento non è per rendere il defunto invisibile alle Potenze, ma per il rispetto che uno deve avere ad un corpo che fu tempio dello Spirito Santo.

I sepolcri

Non è qui il caso di descrivere i sepolcri dei primitivi cristiani perché essi non differiscono da quelli degli altri ebrei. Si sogliono ricordare le tombe poste all'aria aperta, com'era quella del primo vescovo S. Giacomo, che era semplicemente ornata con una pietra che portava il suo nome. Vi erano pure delle camere scavate nella roccia come quella in cui fu seppellito N. Signore. La disposizione interna di tali camere era o a *kokhim*, ossia a forni, con tombe scavate in senso contrario delle pareti, ovvero ad arcosolio secondo l'andamento delle pareti stesse. Le prime sono le più antiche, cominciando ad esser fatte un secolo prima per finire un secolo dopo Cristo; le seconde sono le più recenti cominciando ad essere scavate nel I secolo continuando per tutto il periodo bizantino. Gli arcosoli sono differenti: quelli del I secolo presentano il banco pari; gli altri banco sfondato a forma di sarcofago.

Gli ossuari

Nell'interno delle camere talvolta vi erano posti dei sarcofaghi, più spesso gli ossuari, almeno nella regione di Gerusalemme. La differenza che passa fra questi due tipi di sepoltura è grandissima perché i corpi posti nei sarcofaghi non venivano più toccati, mentre i morti sepolti negli ossuari erano già stati seppelliti altrove e presi quando le loro ossa erano spolpate. Per i primi era l'unico seppellimento; per i secondi il secondo. Le due sepolture erano regolate in base ad una mentalità molto diversa.

Gli ossuari sono cassette di pietra tenera atte a contenere le ossa di uno o di più defunti. I loro nomi sono scritti in ebraico, aramaico e greco, sulle pareti stesse dell'ossuario quando vi fu la

traslazione. Le cassette erano ornate da coloro che le fecero, mentre le iscrizioni appaiono fatte dai becchini o parenti. Talvolta vi fu trovato dentro anche una punta per incidere le iscrizioni o il carbone per scrivere.

Le cassette-ossuari talvolta venivano poste nel loculo stesso dove già stavano le ossa, altre volte messe sul banco che attornia la stanza e qualche volta in apposite stanzette, accatastate le une sulle altre. Il tempo in cui furono adoperati gli ossuari comincia presso a poco nel I secolo per finire, a Gerusalemme, con la seconda guerra giudaica del 135. Altrove l'uso fu continuato anche dopo.

Su questi ossuari fu scritto molto ma, ci sembra, non sempre con osservazioni accurate. Si disse che furono fatti per lo scopo pratico di acquistare posto per seppellire ma allora come spiegare il fatto che alcuni ossuari sono rimessi nel loculo dove stava il morto?

Si è detto che appartengono ad ebrei perché recano nomi ebraici e perché è impiegata la lingua ebraica. Però anche i giudeo-cristiani si nutrivano di questa cultura.

A questo proposito si stima opportuno fare qualche osservazione. Gli ebrei avevano, ed hanno anche oggi, la stretta proibizione di toccare le ossa dei defunti sotto pena di incorrere nella impurità legale. Il secondo seppellimento in ossuari mostra che chi la fece non aveva paura di tale impurità. Siccome, poi, negli ossuari di Gerusalemme si trovano nomi delle diverse classi sociali e numerosi, bisognerà dire che molti del popolo defezionarono in questo punto ritenuto sempre di molto valore.

All'opposto i cristiani fino da principio prestarono cura e venerazione ai corpi dei loro correligionari, specialmente se avevano data la vita per Cristo. Ciò anche per i cristiani venuti dal giudaismo, come si constata dall'*Apocalisse* di S. Giovanni che parla dei martiri posti, niente di meno, che "sotto l'altare! ". Se anche l'autore parla in senso mistico, pure l'idea del seppellimento nel luogo più sacro e puro appare possibile.

Finora il maggior gruppo di ossuari si riscontra a Gerusalemme da mostrarci che vi era una vera tradizione. Ora dopo la guerra del 135 molti ebrei dovettero esulare dalla città santa ed il cimitero di Beth Scearim, in Galilea, viene considerato in gran parte degli ebrei esuli da Gerusalemme. Si penserebbe che tali ebrei avessero continuato a usare gli ossuari ed invece non se ne trova neppure uno: solo sarcofaghi e cassette di legno usate nel trasportare i defunti da lontano. Ciò ci fa pensare che gli ebrei

non avessero praticato il secondo seppellimento. Esso si trova, invece, non lontano come a Nazaret e, anche dopo, come a Giscala.

Inoltre un confronto fra l'onomastica degli ossuari e quella dei sarcofaghi di Beth Scearim ci fa costatare un fatto sicuro: negli ossuari abbiamo spesso nomi che si riscontrano nelle fonti neo-testamentarie, ciò che invece non si ha nei sarcofaghi. Anche qui possiamo costatare due mentalità differenti nel dare il nome ai figli.

Alcuni ossuari ci porgono delle iscrizioni assai singolari, per es. con la parola proselito attribuita ad uno o ad una che aveva nome ebraico e ciò ci porta verso i giudeo-cristiani, come abbiamo visto nel capitolo precedente.

Alcuni ossuari hanno dei segni che ci pare si possano spiegare solo col dottrinale giudeo-cristiano, mentre in altro modo sarebbero ininspiegabili. Di altri segni gli archeologi pensano che abbiano solo carattere pratico, ma questo non sembra in armonia con il pensiero antico ed alcuni casi, per es. quando le iscrizioni e segni sono fatti nell'interno delle pareti o all'esterno del fondo, tale spiegazione certamente non vale.

Una continuazione dell'uso degli ossuari appare nella chiesa anche in periodi più tardivi, in Siria, ancora nel V secolo, il vescovo Rabbula (412-436) dové porre delle leggi per disciplinarlo. Non va dimenticato che fra i monaci, che furono quelli che maggiormente seppellirono in ossuari, vi erano anche di quelli che provenivano dai giudeo-cristiani. Il maestro di S. Girolamo, che gli insegnò l'ebraico e gli fece conoscere il Vangelo degli Ebrei, è uno di questi.

Nella chiesa, sia proveniente dal giudaismo che dal gentilesimo, si ebbe l'uso dei reliquari e la forma ripete quella degli ossuari. Talvolta nella parete di fianco vi sono croci come lo erano i segni posti negli ossuari stessi. Tali croci non possono essere prese per indicare come doveva esser messo il coperchio.

Questi fatti osservati accuratamente ci hanno suggerito di vedere espresso il pensiero giudeo-cristiano negli ossuari e tenerli come una testimonianza archeologica della chiesa primitiva.

2. Gli amuleti

Fu cura attenta dei giudeo-cristiani di munire i defunti di amuleti o medaglie in modo che potessero raggiungere più facilmente Dio, vincendo gli ostacoli posti dalle forze del male.

La mentalità antica la deduciamo sia dalla forma degli amuleti, sia dalle notizie letterarie che ci parlano della scala cosmica.

Gli amuleti si possono dividere in due grandi gruppi: laminelle di oro, d'argento o di rame con iscrizioni per indicare ai morti la via da seguire, ed i pupazzi di pietra o di vetro ecc. posti nella tomba come compagni o servi dei defunti. Scegliamo solo alcuni campioni raccolti in Palestina e Siria, tanto per far vedere questo genere di immaginari aiuti ai defunti.

Le laminelle

A titolo di saggio se ne riporta una comprata a Beirut ed indirizzata a "Waw, Figlio di Theos" che secondo il dottrinale giudeo-cristiano, si identifica con Cristo. L'amuleto edito da Dupont-Sommer, dice così (fig. 14,2):

"(1) Waw, figlio di Theos, il Grande, (2) Forte, Santo Dio. (3) Tre potenze (polloni) spuntano in Lui: (4) la potenza grande dello Oceano (5) e dei condottieri (Arconti?); l'Acqua; (6) il Mondo (eterno). Per il traghetto (guado?) (7) dell'aldilà e della sporca acqua, in te (8) (c'è) la purezza (levitica). Recita alla lettera (9) le sezioni e fai esercizio, (10) cioè: "Waw ha illuminato la tua finestra, (11) waw, figlio di Theos-Elochê, (12) Luce della tua entrata e Padrone". (13) Recita alla lettera la sezione e fai esercizio, (14) cioè: "Quando maledici (sii) esperto! : (14a) – eta – eta (15) (sigillo-stella) A Te cui è il potere per gli splendori (18) impara... solo... (17) riceve (due sigilli a X con circoli mezzo rotti) di un becco... (18) un becco... X (sigillo-stella) sospenderà (19)... r...".

Un'altra laminella trovata ad Amwas fu pubblicata da P. Vincent. Nella parte conservata dice: "(1) Legame per Samadel, Elohê e... (2) i principi (?) santi rendano vano ogni incantesimo. (3) (Dai) tuoi occhi, dalla vista, dal capo, dalle trappole (?), (4) (siano) guaritori in virtù del Nome. (5) Dalle tue orecchie e dai tuoi testicoli...". Come si vede si tratta di uno scongiuro contro il demonio Samadel, l'apostata da Dio, che viene raffigurato come un serpente. Tra il rigo 2 e 3 vi è inserito il n. 5 come in altre laminelle. Nella laminella sono rappresentati dei circoli con il segno dell'acqua (fig. 7,11) per indicare la vita, poi le tagliole o trappole, ossia strumenti demoniaci, alle quali si vuole sfuggire

Il vantaggio di aver trovate queste laminelle sta nel fatto che esse portano dei segni con spiegazione in modo da farceli capire quando si trovano isolati. Così, per es. in una laminella trovata ad

Aleppo (tav. VIII,2) ed ora conservata nel Museo della Flagellazione, sono incisi (rigo 8) tre sigilli con nomi: di El, di Ieshê e di Hay. Inoltre si parla della potenza del n. 5, come nelle laminelle di Beirut e di Amwas.

I Pupazzi

Amuleti di pietra, di vetro, di papiro rappresentanti pupazzi se ne conservano a migliaia nei vari musei. Ne ricordiamo alcuni. Per quelli di pietra i migliori campioni provengono dal Kh. Kilkisc, trovati insieme ai morti ad una profondità di 50-80 cm. dal suolo. Erano seppelliti insieme. Hanno forme e grandezze svariate: da una diecina di cm. a più di mezzo metro, con la sola testa ovvero con il corpo intero (figg. 4,3; 7,5-6 e 15,6-9). Le iscrizioni incise su questi amuleti sono ancora in gran parte indecifrabili; le altre rappresentazioni: uccelli, vasi, piante, triangoli, spade ecc. si riportano agli elementi menzionati nella "scala cosmica". Qualcuno, come un'incurvatura posta in alto a due amuleti ci riportano all'idea della Madre luminosa ossia al programma religioso degli Arcontici. La ceramica e le monete trovate insieme ci indicano il IV secolo come epoca in cui furono usati. Era vivo allora il fondatore della setta ricordato da S. Epifanio (*PG* 41,833-35).

Un altro pupazzo simile si trova nel Museo di Atene e anch'esso porta dei segni e delle lettere in varie parti del corpo. Altri simili, ma datati in altre epoche, sono stati ritrovati a Rizqueh in Transgiordania.

Una collezione di amuleti vitrei consistenti in figurette in mezzorilievo deriva da Tell Minnis, luogo situato tra Hama ed Aleppo. Provengono da scavi clandestini ma nonostante una rappresentanza è andata a finire nei musei di Damasco, Beirut, della Flagellazione, ecc. Recano segni, figure e iscrizioni spesso indecifrabili. Il motivo comune è una figura maschile con le braccia incrociate sul petto.

Tra le poche pergamene poste nelle tombe e ritrovate si ricordano quelle provenienti dalla tomba di S. Giovanni ad Efeso. Contengono pezzi di salmi, segni "a lunette" come la laminella di Beirut (fig. 14,2) e l'invocazione: "Gesù Cristo, vinci".

3. La commemorazione liturgica

Leggende diffuse fra i monaci di Egitto, per es. *La rivelazione*

di *Abba Marco di Tarmaqa*, ovvero quella di *Abba Macario* (*Muséon* 1950, pp. 169-187), hanno preteso descrivere le diverse tappe che l'anima deve fare prima di arrivare a Dio. Esse ci danno la spiegazione del perché furono introdotte certe cerimonie religiose indirizzate ad aiutare l'anima stessa. Più che un'innovazione tali cerimonie appaiono tradizioni antiche imparentate col dottrinale giudeo-cristiano.

Le tappe dell'anima

Prima di tutto si credeva che appena uno era morto venissero gli angeli a prelevare l'anima. Michele e Gabriele sono i due menzionati spesso nelle fonti letterarie, ma talvolta anche David, come per es. in un apoftema copto: "Ecco manderò David con la sua arpa, insieme a tutti i cantori della Gerusalemme (celeste) perché, ascoltando i loro canti armoniosi, ella (l'anima) esca (dal corpo). E tutti scesero sul campo e l'attorniarono e cantarono per l'anima. Ed essa uscì; si sedette sulle mani di Michele e tutti la trasportarono con gioia". Così si racconta di un fedele cristiano di Egitto. In altri casi l'anima è presa, come alla morte di Maria, da Michele e trasferita in cielo. Ad ogni modo l'intervento di David con l'arpa si può riconoscere dalla rappresentazione di questo strumento musicale sulle tombe, per es. di Nur a Betfage (tav. V,2) o di una donna in un frammento di marmo conservato al Laterano.

In generale si credeva che l'anima per qualche giorno restasse presso la tomba, poi in compagnia degli angeli, compisse dei viaggi e infine fosse presentata davanti a Dio per essere giudicata. In base a queste credenze nella liturgia furono introdotte le messe in die tertio, septimo, trigesimo ecc. Attestazioni antiche delle commemorazioni liturgiche in tali giorni sono numerose. Così, per es. ne *Gli Atti di Giovanni*, datati verso l'anno 150, si dice che morta Drusiana "Giovanni, insieme ad Andronico e ai fratelli, si reca al sepolcro di buon mattino, il terzo giorno della morte di Drusiana. Volevano spezzare il pane colà" (72), ciò che fecero (85) dopo aver fatta una preghiera al Signore. Negli *Atti di Filippo* si accenna anche al quarantesimo giorno. A causa dell'impazienza che Filippo avrebbe avuta contro i suoi nemici, gli sarebbe apparso Gesù dicendogli: "Poiché mi hai disubbidito, rendendo male per male e lasciando così inadempiuto il mio comando, la tua fine, sì, sarà gloriosa e verrai trasportato dai santi angeli fino al paradiso della gioia. Però mentre essi

entreranno là, presso di me, tu sarai lasciato fuori per quaranta giorni, terrorizzato dalla spada di fuoco roteante, e gemerai per aver afflitto quelli che ti afflissero" (137). E dopo si racconta come Filippo crocefisso prega Bartolomeo ed i suoi compagni: "Qui dove il mio sangue cade per terra, sorgerà una vite e darà grappoli. Ne prenderete l'uva e la spremerete nel calice. Il terzo giorno dopo aver bevuto, innalzerete il vostro Amen al cielo; così l'offerta sarà completa" (143) e infatti "Tre giorni dopo germogliò una pianta di vite, là dove era colato il sangue di S. Filippo. Eseguirono tutto ciò che aveva loro comandato, offrendo sacrifici per quaranta giorni e pregando senza tregua".

Alcuni numeri che troviamo marcati sugli ossuari o sulle pietre sepolcrali, per es. su quelle di Kerak (fig. 7,9), si possono riportare a questi giorni in cui si credeva avvenire i cambiamenti dei defunti.

La commemorazione annuale

Commemorare il giorno anniversario era un costume praticato da tutte le chiese. Da questa liturgia sono sorti i martirologi, i panegirici, ecc. Però questi non erano i soli giorni dedicati al ricordo dei morti. In essi si era soliti anche menzionare i morti stessi: "Noi facciamo memoria dei defunti, scrive S. Epifanio (*PG* 42,830), citandoli per nome". In questo modo si credeva dare loro sollievo.

Due liste di defunti, accompagnate dai numeri, trovate in due coperchi di ossuario rinvenuti a Betfage, sembra che abbiano avuto uno scopo liturgico. Uno di questi coperchi è esposto nel Museo della Flagellazione ed uno fu portato a quello del Louvre. Tra i nomi si trovano: Levi, Azaria, Hadda, Halfta, Salom e il Galileo, Giuseppe il Galileo (fig. 14,3), ecc. e tra i numeri 20 + 1 o 20 + 2 o + 4 o anche il solo n. 3. La presenza di questi galilei sul Monte Oliveto, a Betfage, ci fa capire come N. Signore poteva senza difficoltà far prendere un somaro per l'ingresso trionfale a Gerusalemme, avendo ivi degli amici.

Connesso alla commemorazione liturgica per i defunti, era il pranzo ai poveri. Lo troviamo in uso anche oggi in alcune chiese cristiane, per es. fra gli Armeni. E' menzionato pure nelle fonti antiche. Così nella *Historia Iosephi Fabri lignarii* (26,2-3) si legge il discorso di Gesù rivolto al padre putativo: "Chiunque, nel giorno della tua memoria e in tuo nome, avrà dato cibo ai miseri, ai poveri, alle vedove e agli orfani faticando con le sue mani, per

tutti i giorni della sua vita non sarà privato dei beni. Chiunque, in tuo nome, avrà dato da bere un bicchiere d'acqua o di vino a una vedova oppure a un orfano, io lo affiderò a te affinché tu faccia ingresso con lui nel convito dei mille anni".

Nelle *Rivelazioni di S. Stefano* si fa dire dal santo a Pilato: "Ordina ai tuoi discendenti di celebrare la nostra commemorazione nel mese di Aprile".

4. La scala cosmica

Tutti gli autori antichi sono unanimi nel menzionare la scala cosmica, o la dottrina dei sette cieli, ma differiscono molto nella descrizione dei particolari. Ciò deriva dal fatto che tutte le idee non sono che un ammasso di cose fantastiche. La maggioranza dei testi parlano di sette cieli; qualche altro di cinque e S. Paolo (*2 Cor.* 12,2) accenna solo al terzo. Differenti sono pure gli esseri animati ed inanimati che abiterebbero i cieli. Alla guardia di ciascuno vi sarebbe un angelo fra i primi creati.

Nelle fonti giudaiche

Vari apocrifi del V. Testamento ricordano la scala cosmica. Il *Testamento dei 12 Patriarchi* (1-19) enumera sette cieli. Nel primo trova tesori di acqua, fuoco, neve, strumenti di punizioni; nel secondo grande splendore e altezza; nel terzo le armi angeliche; nel quarto i Troni e le Dominazioni che pregano Dio; nel quinto gli angeli che presentano le offerte degli uomini; nel sesto gli arcangeli che fanno propiziazione a Dio per i peccati degli uomini; nel settimo l'abitazione di Dio.

Il *2 Libro di Enoch* (III-XX) enumera sette cieli. Nel primo c'è il gran mare con coloro che guidano le stelle, i tesori di neve e nubi; nel secondo le tenebre, gli angeli imprigionati che aspettano il giudizio; nel terzo il paradiso preparato per i giusti dove il Signore è solito stare, con l'albero della vita e i quattro fiumi; nel quarto la luna e le stelle con gli angeli che le dirigono: la fenice e i chalkidri con gambe di leone e testa di coccodrillo; nel quinto gli angeli puniti per aver peccato con le donne; nel sesto legioni di angeli e arcangeli che reggono il corso del sole, della luna, delle stagioni dell'anno; nel settimo Dio e gli arcangeli igniti.

Nell'*Ascensione di Isaia* (7-10) nel firmamento sarebbero gli angeli che si combattono con i demoni; dal primo al quinto cielo troni con angeli i quali darebbero maggior gloria a Dio quanto più

Fig. 15. Bet ha Scitta, mosaico (1). Segni per il viaggio al cielo «scala cosmica» (2-5). Segni millenaristi (6-14). Auguri per il viaggio (15-17).

si allontanerebbero dalla terra; nel sesto cielo non vi sono angeli cattivi, né Troni, né Virtù; nel settimo l'abitazione di Dio.

Il *3 Libro di Baruch* enumera solo 5 cieli. Nel primo sono i costruttori della torre di Babele ribellatisi contro Dio con facce di bove, corni di cervo, zampe di capra; nel secondo i consiglieri dei primi con aspetto canino e zampe di cervo; nel terzo un gran serpente che mangia i corpi dei cattivi, il sole e la luna con i propri angeli e la fenice che ogni giorno va avanti al carro del sole; nel quarto vi è la sorgente di acqua e le anime dei giusti sotto forme di uccelli; nel quinto Michele che riceve le preghiere degli uomini come fiori raccolti nei cestini.

Nelle fonti cristiane

La scala cosmica è ricordata nella *Dormitio Mariae* mettendo in bocca a Maria stessa la preghiera di essere trasferita "al settimo cielo" per godere "la soavità perfetta" (11) e di non incontrare il "principe delle tenebre", né le "potestà dell'inferno" che le impediscano il viaggio verso Dio. Lo stesso si ha nella *Historia Iosephi Fabri Lignarii.*

Nell'*Apocalisse di Paolo* trovata a Nag Mammadi, che risale al II secolo, si fa avere da Paolo, sulla via di Gerico, una visione estatica nella quale attraversa i sette cieli dove trova le anime in penitenza e poi l'ottavo cielo dove sono le stelle fisse e le anime che godono Dio.

Molte preghiere liturgiche sono basate su queste categorie. Nella *Raccomandazione dell'Anima* nella chiesa latina si dice al moribondo: "Partiti, o anima cristiana da questo mondo... Ignori ciò che fa orrore nelle tenebre, che stride nelle fiamme, che cruccia nei tormenti. Ceda il passo il teterrimo satana con i suoi satelliti, nel tuo passaggio, a te, agli angeli che ti accompagnano, abbia paura e fugga nell'eterno, immane chaos della notte... Perciò tutte le legioni tartaree e i ministri di satana siano confusi e non ardiscano di impedire il tuo passaggio".

Enumera i sette cieli anche la preghiera che si diceva all'Offertorio dei defunti, non sempre bene interpretata dai liturgisti: "O Signore Gesù Cristo, re della gloria, libera le anime di tutti i defunti dalle pene dell'inferno (sceol) e dal lago profondo; liberale dalla bocca del leone, non le assorba il tartaro, né cadano nella regione oscura; ma il condottiero S. Michele le presenti nella luce santa che una volta promettesti ad Abramo e alla sua posteriorità".

Nei monumenti

Le laminelle descrivono il viaggio dell'anima e accennano alla scala cosmica. Quella aramaica di Beirut (fig. 14,2) ricorda il "traghetto" che deve fare l'anima passando per l'Oceano dei Morti. Un'altra laminella di Beirut, scritta in greco e conservata al Louvre, secondo la trascrizione di Héron de Villefosse (fig. 14,4 che ne mostra i soli 7 righi), descrive il passaggio per la protezione di una donna chiamata Alessandra. Prima essa doveva essere protetta contro i malefici del demonio, poi aiutata dalle potenze celesti dimoranti nei diversi cieli: Marmaoth nel primo; Uriel nel secondo; Ael nel terzo; Sarriel nel quarto; Cael nel quinto; Moriath nel sesto; Chacth nel settimo. Ogni angelo presenta le sue incombenze: Riopha presiede alle chiarezze; Zuchar i tuoni; Uriel le piogge; Ariel le nevi; Rhadama le foreste dell'Indus; Siorocha i terremoti; Sriel Thabira comanda i serpenti; Badlia i fiumi; Rasusuel dirige le vie; Eptochama le città; Nucael le pianure; Apraphel le corse erranti; Einath Adone Dedochta regna sulla montagna; Iathenuiath sui serpenti; Chrara è assiso sul firmamento. Segue una supplica a Colui che regna fra i morti, fra i due cherubini nei secoli dei secoli, il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe. Termina: "Presto, presto. Un sol Dio ed il suo Cristo soccorra Alessandra".

Il mosaico di Beth ha Scitta

L'anticamera della cappella aveva una croce dentro volute e la cappella un campo di 70 quadratini con disegni intorno, unico per ora nel repertorio musivo di Palestina. P. Testa ha interpretato i quadratini come parti della scala cosmica (fig. 15,1). I dieci ordini di quadratini corrispondono ai sette cieli seguiti dall'Ogdoade. Per arrivare a questa spiegazione P. Testa ha tenuto davanti le diverse descrizioni letterarie per distribuire i soggetti e le rappresentazioni antiche per riconoscere gli elementi.

Intorno ai riquadri appare come una scala che sembra legare l'insieme. L'inizio è in basso a destra. Nello spazio anteriore (M) sono 8 soggetti non ben definiti ad eccezione della foglia e del circolo vicino sul fianco destro. Nei quadratini L-A sono: la palmetta, le lettere e parole M, Kyrie Boethi, *pi* (greco), la croce cosmica, la rete, i circoli ed altri segni indeterminati. Sopra i quadratini sono: la rete, l'arco, i circoli e la palma sormontata dalla croce. Alcuni circoli hanno raggi e ciò fa pensare allo

splendore; altri sono sformati e possono indicare i cattivi.

Nel primo cielo (L) vi è la palmetta (7) e alcuni segni che nelle rappresentazioni mesopotamiche indicano la pioggia, la grandine ecc. Nel secondo (I) vi è l'invocazione a Cristo (7) e ci fa pensare ad anime o angeli che stanno ancora a far penitenza. Nel terzo (H) si ha la parola Boethi (7) in abbreviazione e si pensa ad esseri puniti che invocano pietà, poi le lettere I ed X sovrapposte in modo da formare la stella. Nel quarto (G) potremo vedervi il tempio, l'altare, il sole e la luna. Nel quinto (F) nei cerchi belli e brutti si può vedere Michele e gli angeli rimasti fedeli e caduti. Nel sesto (E) con la croce cosmica, il circolo e quadrifoglio che in Egitto significava la vita e la giovinezza si posson vedere gli angeli buoni; nel settimo (D) il nome Theos scritto rovesciato, sembra indicare la presenza di Dio. Negli altri tre cieli (C-A) vi si può vedere l'Ogdoade o dimora di Dio divisa in tre parti enumerate, talvolta, come ottavo, nono e decimo cielo. La rete di 16 quadretti (4) indica la doppia ogdoade e l'abitazione dei cherubini e serafini.

Fuori della scala vi sono circoli concentrici che indicavano Dio (v. cap. VII), un arco che nella tradizione ecclesiastica indicava la chiesa, la palmetta che termina a croce che ricorda l'albero della vita, la rete per indicare le abitazioni celesti ed il capricorno ed il granchio che possono simboleggiare le porte della scala cosmica.

Il pavimento pare fatto, quindi, per porgere un oggetto di meditazione che terminava nella contemplazione della croce nella stanza vicina.

Gli amuleti e iscrizioni

Ricordiamo in primo luogo quello di Kh. Kilkisc (tav. 1,2) perché mostra i gradini in alto a destra che conducono alla "Madre luminosa". La faccia reca incisa dei soggetti che si possono riportare al programma della vita dell'aldilà: testa dentro un'abitazione, con croci sulla testa, palmette, onde, rosette, onde di acqua ecc. Tali soggetti sono comuni a molti altri amuleti dello stesso posto (figg. 4,7,15) da farci vedere come fosse sentito.

A Roma nelle Catacombe di S. Sebastiano fu notata un'iscrizione in caratteri latini ma sarebbe aramaica e dice: "Quando essi saranno cambiati, si alzeranno nell'aria, il Nome li custodirà; ambedue finalmente avranno conforto". Essa è fatta su di un bassorilievo rappresentante tre persone che porta

l'iscrizione latina: "Ego coacta Pecoris peculi Iuli Eufrates et Maniliae Bictorias hos ego ubique deposui". Questa donna che fece la tomba pensava, quindi, con le idee della scala cosmica.

Due epitaffi orientali la portano incisa: Uno di Maarret Tesin in Siria (fig. 15,2) e l'altro di Umm er-Rus in Palestina (4). La prima iscrizione dice: "Un solo Dio e Gesù Cristo, Michele, sopra i suoi figli, sali (scala) e vaso con acqua". La croce piantata su di un triangolo dà il carattere d'insieme. La seconda iscrizione ha presso a poco lo stesso concetto: il *theta* inizio della parola Dio, anaba (mal letto con amba) cioè "sali", la scala e la croce.

Nell'iconografia

Rimasugli della dottrina dei sette cieli si trovano nell'iconografia cristiana del periodo bizantino e di quello crociato, quando si rappresenta la figura del Signore. Quando vi è la figura stante ha dietro di sé degli spicchi concentrici rappresentati in colori differenti. Lo si può notare per es. nel mosaico del VI secolo al Sinai nella bella composizione della Trasfigurazione, ovvero in quello medievale della chiesa di S. Marco a Venezia rappresentante l'Ascensione del Signore. Qui 5 cieli sono nello sfondo e due dove Gesù siede. I colori sono: bianco, verde, turchino, blu, e infine nero in mezzo. Se non ci sbagliamo il motivo dei mosaici lega bene con la liturgia quando nel prefazio il sacerdote canta: "Ascendit super omnes coelos, ascese sopra tutti i cieli".

Probabilmente delle reminiscenze dei sette cieli si ha anche in alcune lucerne che sono decorate con scale. Una trovata a Gerusalemme nelle tombe del Dominus Flevit (fig. 15,3) ne ha proprio sette.

5. Gli angeli-stelle ed altri elementi della scala cosmica

Gli angeli

Nell'ambiente giudaico alcuni ritenevano che gli angeli avessero una natura ignea. Il *2 Libro di Enoch* (29,3) fa dire a Dio: "Da questa roccia io trassi un gran fuoco e da questo fuoco io creai gli ordini delle dieci truppe di angeli incorporei e le loro armi sono fuoco e i loro vestimenti una fiamma accesa". Alcuni rabbini ammettevano che gli angeli provenissero dal fiume di fuoco formato dal sudore dei "viventi" (*Genesi, Rabbah* 78,1),

ossia dai quattro animali descritti da Ezechiele che sostengono il carro di Dio (*2 Bar.* 21,6).

Le fonti cristiane parlano di angeli "luminosi" quale riflesso della mentalità relativa alla sostanza con cui erano fatti. La troviamo, per es. nelle parole messe in bocca a Macrina morente da S. Gregorio di Nissa: "Metti, o Maestro, al mio fianco un angelo luminoso che mi conduca al luogo del refrigerio" (*PG* 46,-984-85).

Il paragone con le stelle si ricava dall'Apocalisse: "L'arcano delle sette stelle che vedesti nella mia destra e dei sette candelabri d'oro è che le sette stelle sono angeli delle sette Chiese e i candelabri sono le sette Chiese" (I,20).

Il versetto dell'*Apocalisse* si riferisce agli angeli tutelari delle città e degli individui. Dottrina questa ben radicata nell'antichità. Il *Libro di Enoch* (100,5) scrive a proposito: "E darà dei guardiani fra i santi angeli a tutti i giusti e santi; essi li guarderanno come la pupilla degli occhi finché non sarà consumato tutto il male e tutti i peccati. E se i giusti dormono un lungo sonno essi non avranno nulla da temere".

Considerando i due concetti: di angeli come stelle e di protettori dei morti siamo spinti a cercare i loro emblemi nei monumenti funerari del periodo. Negli ossuari (tav. III,1) come nei loro derivati per es. negli epitaffi di Dorla (tav. III,2) le rosette non mancano mai. Ora ammettendo che le decorazioni avevano uno scopo di aiutare il defunto sarà utile dare alla rosetta il carattere astrale che possedevano in quel tempo. Esse possiamo considerarle come i simboli degli angeli protettori.

Con tale carattere appaiono anche le rappresentazioni posteriori, per es. quelle incise sugli amuleti di Kh. Kilkisc (figg. 7,5 e 15,7-8) dove le figure dei defunti le portano o sul petto, o sulle spalle o in altre parti del corpo.

Gli angeli caduti conservarono la loro natura ignea, secondo vecchi testi, e anche nella letteratura cristiana, come nell'Apocalisse (8,10 e 9,1) e nella lettera di S. Giuda (13) si parla di stelle ed astri erranti come simboli degli angeli caduti. Non è quindi fuor di luogo vederli, sotto i simboli di circoli sformati, nella "scala cosmica" del mosaico di Beth ha Scitta.

Gli uccelli

Nel *3 Libro di Baruch,* come abbiamo visto sopra, si parla delle anime dei defunti sotto forme di uccelli. Infatti è scritto che

alla domanda di Baruch per sapere chi fossero gli sarebbe stato risposto: "Essi sono quelli (i giusti) che pregano continuamente il Signore". L'idea passò al cristianesimo anche di schiatta gentile come si può argomentare dalla celebre visione di S. Antonio Abate (*PG* 34,1078). Vari uccelli in posa statica sono incisi sugli amuleti di Kh.Kilkisc (tav. I,2 e fig. 4,6). Un'altra attestazione è data dai pavimenti musivi delle cappelle funerarie e dalle pitture delle pareti che recano solo uccelli. Come esempio si riportano le pitture di una tomba trovata al Monte Oliveto (tav. IV) che ha solo uccelli e varie croci. Essa si può datare al II-III secolo.

Le chiavi

Negli scrittori di fondo giudaico Michele Arcangelo viene ritenuto come il portiere dei cieli. Nel detto *3 Libro di Baruch* (11,3-4) si racconta come Baruch non poté entrare dal quinto al sesto cielo finché non venne Michele, capo degli Angeli, perché solo lui "porta le chiavi del regno dei cieli".

Nelle opere neo-testamentarie le chiavi divengono un attributo di Cristo. Nell'*Apocalisse* (3,7) usufruendo di un frasario di Isaia (22,22) è detto: "Queste cose dice il Santo e Verace, che ha le chiavi di David; che apre e nessuno chiude; che chiude e nessuno apre". Anzi S.Giovanni (1,18) riferisce la visione con le parole: "Io ho le chiavi della vita e dell'inferno". Con questo concetto è concepita la scena dell'*Anastasis* dove Gesù scendendo al Limbo rompe le porte e butta per terra le chiavi.

Nel Vangelo di Matteo le chiavi dal Signore sono promesse a Pietro, suo capo (19,19): "Ti darò le chiavi del regno dei cieli e qualsiasi cosa abbi legato sulla terra, sarà legato nei cieli, e qualsiasi cosa abbi sciolto sulla terra sarà sciolto nei cieli".

Praticamente nei documenti di carattere giudeo-cristiano il portiere della scala cosmica rimane sempre Michele, come si può osservare, per es., nella *Historia Iosephi Fabri lignarii* dove l'autore fa pregare Gesù da Giuseppe di inviare Michele "affinché i portieri non mi impediscano l'ingresso" al cielo. Si può credere che le chiavi rappresentate negli amuleti di Kh. Kilkisc, anche fatte a norma di croce (fig. 4,3) siano riferite alla potestà di Michele.

La rete

In S. Giovanni (14,2-3) si riferiscono le parole di Gesù:

"Nella casa di mio Padre vi sono molte stanze (mansiones): se non (fosse) così ve l'avrei detto. Parto per apparecchiarvi un luogo per voi. E quando sia partito ed abbia apparecchiato un luogo per voi, vengo di nuovo e vi prenderò presso di me stesso, affinché dove sono io siate anche voi". La diversità delle mansioni da affidarsi ai defunti sarà in base ai loro meriti. Lo afferma S. Ireneo (*PG* 7,1223-24): "Vi sarà grande differenza tra quelli che fruttificarono cento e quelli che portarono sessanta e quelli trenta: alcuni saranno ricevuti nel cielo, altri vivranno in paradiso ed altri abiteranno nella città. In questo senso il Signore disse che vi sono molte dimore presso il Padre suo; tutto infatti è da Dio che a tutti dà la sua abitazione".

La parola usata nel Vangelo: mone – mansione, fu intesa da alcuni scrittori, come Origene (*PG* 11,246) come sosta temporanea dove i defunti sarebbero stati "sulla terra che la Scrittura dice Paradiso" per ricevere le istruzioni. Se trovati buoni sarebbero fatti salire attraverso le "mansioni" al luogo della ricompensa che i greci chiamano sfere, ma la Scrittura dice cieli".

Origene parla in questo modo pensando come i cristiani devono seguire Gesù che "passò attraverso i cieli" ossia per la scala cosmica. La maggior parte degli scrittori, però per mansioni intendono dimore fisse dove abitano i santi.

Crediamo vedere adombrate tali dimore nelle maglie della rete quasi che si pensasse alle abitazioni dei cieli come ad un alveare. Una ragione ci spinge a ciò vedendo come la rete si trova come un materiale ordinario delle decorazioni funebri fino dagli inizi cristiani: sugli ossuari, sulle pietre tombali e sempre in rapporto con la scala cosmica. Negli ossuari le caselle sono 4, 8, 12, 16 fino a 30 e 36. Sono poste accosto alle rosette da farci pensare che facciano parte di uno stesso programma simbolico. Se le rosette sono simboli degli angeli le reti possono essere le dimore dei giusti che gli angeli sono incaricati di difendere.

A Beth ha Scitta le reti sono e nei quadretti e fuori di esse insieme a simboli e lettere simboliche. Nelle stele di Dorla e negli amuleti di Kh. Kilkisc (fig. 4,6) le reti hanno pure il carattere funerario. Nell'amuleto della scala (tav. 1,2) il defunto appare già nella sua cella.

L'epitaffio romano del bambino Surus, esistente nelle Catacombe di Ciriaca, si ha la rete di 10 caselle sormontata da due rami (fig. 15,13). La rete, quindi, è in rapporto col simbolo della vita. Un altro epitaffio romano, di una certa Felicissima,

conservato al Museo delle Terme presenta pure l'associazione della rete con la pianta in modo da farci capire che il pensiero non era una cosa insolita.

La diversità numerica delle caselle pare abbia per base l'idea cosmica della Tetrade. Ebdomade, Ogdoade, Decade ecc. Così il n. 24 corrisponde a quello delle lettere dell'alfabeto; il n. 30 a Triacontade degli Eoni che è un risultato delle 24 lettere più le sei che compongono il nome di Gesù, perciò *alfa* e *omega* ossia il simbolo di Gesù che è anche il risultato di tutti gli Eoni: 8+10 +12.

6. Il millenarismo

Caratteristica della chiesa di Gerusalemme fu l'idea del prossimo ritorno di Gesù per premiare i buoni mediante un periodo di felicità.

L'attesa

Nel momento in cui Gesù risorto stava per ascendere in cielo, gli apostoli vollero interrogarlo su di un punto che stava loro molto a cuore: "Signore, dicci se in questo tempo ristabilisci il regno di Israele. Ma Gesù rispose loro: non è cosa vostra conoscere tempi e momenti che il Padre dispose con la sua propria autorità; bensì riceverete possanza, venendo su di voi lo Spirito Santo, e mi sarete testimoni sia in Gerusalemme, sia in tutta la Giudea e Samaria e fino all'estremità della terra" (*Atti* 1,6-8). La risposta fu, dunque, molto evasiva, cosicché agli Apostoli non rimaneva altro che aspettare il compimento degli eventi.

Intanto, davanti ai loro occhi, rimanevano con caratteri indelebili il discorso escatologico di Gesù, con la distruzione di Gerusalemme e la venuta del "Figlio dell'uomo in una nuvola con potenza grande e maestà" (*Luca* 21,5-28) e la promessa: "Voi che mi avete seguito, nella rigenerazione, quando il Figliuolo dell'uomo sederà sul suo trono glorioso, sederete anche voi su dodici troni a giudicare le dodici tribù d'Israele" (*Matt.* 19,28). Insegnando ai fedeli, gli Apostoli dovevano parlare anche della venuta di Cristo e non potevano negare che questa venuta potesse realizzarsi anche presto, giacché il Maestro fra l'altro aveva detto: "Non passerà questa generazione che tutte queste cose saranno avverate" (*Matt.* 24,34).

Una traccia dell'aspettativa prossima del Signore la possiamo riscontrare anche nella smentita che S. Giovanni dava all'apparizione sul Lago, riguardo a sé stesso (21,22-23): "Si sparse la voce fra i fratelli che quel discepolo non doveva morire. Gesù però non aveva detto a Pietro che non doveva morire, ma: se io voglio che egli rimanga finché io vengo, che te ne importa?". Il santo non pare dubitare della prossima venuta del Signore. Lo stesso pare affermare S. Paolo quando ai Corinti (*I Cor.* 15,51) scriveva: "Non tutti noi morremo, ma tutti saremo trasformati", e ai Tessalonicesi: "Quanto al tempo e al momento determinato non c'è bisogno, o fratelli, che ve ne scriva, poiché voi stessi sapete benissimo che il giorno del Signore viene come un ladro di notte" (5,1-2).

Ma gli anni passavano e, ai fedeli non bene illuminati, l'aspettativa pareva troppo lunga. Gesù aveva pure detto del tempio che non rimarrà pietra su pietra (*Luca* 19-44) e intanto esso funzionava come prima. S.Giacomo (5-8) ammoniva: "Abbiate pazienza anche voi, rinfrancate i vostri cuori, perché la venuta del Signore è vicina". E portava esempi da imitare come l'agricoltore che aspetta con pazienza il raccolto ed i profeti che annunziarono Cristo senza poterlo vedere.

Le idee millenariste

E' in gran parte in questo ambiente di attesa ansiosa che vennero adattate al pensiero cristiano le idee millenariste. Il *Libro di Enoch,* tanto diffuso nel I secolo, diceva: "Essi sperano di vivere una vita eterna e che ciascuno di essi vivrà cinquecento anni" (10-12): nell'*Apocalisse di Baruch* (20), pure usufruita dagli scrittori del N. Testamento specialmente nell'*Apocalisse*, si leggono espressioni simili: "Anche la terra darà i suoi frutti: diecimila per uno; ogni vite avrà mille grappoli; ogni grappolo avrà mille acini; ogni acino darà un coro di vino. E vi saranno ogni giorno prodigi, odore di frutti, rugiade di santità e cadrà di nuovo la manna".

I cristiani di origine ebraica, imbevuti da queste idee, cercarono di inserirle nel dottrinale insegnato da Cristo, con la speranza di arrivare a conoscere alcuni elementi della vita dell'al di là sulla quale il Signore si era mostrato molto riservato. A far ciò porsero occasione alcune frasi evangeliche interpretate in modo materialistico.

I sinottici ci parlano del dialogo avvenuto fra il Signore e i due figli di Zebedeo coadiuvati dalla madre: "Dì che questi due miei figli siano assisi uno alla tua destra e l'altro alla sinistra nel tuo regno". Le rispose Gesù: Non sapete ciò che domandate. Potete voi bere il calice che devo bere? Gli risposero: Lo possiamo. Ed Egli aggiunse loro: Sì, il mio calice lo berrete, ma in quanto ad essere assisi alla mia destra o alla mia sinistra, non appartiene a me il concedervelo, ma per quelli ai quali è destinato dal Padre mio" (*Matt.* 20-24).

Da questo racconto si arguisce che gli apostoli allora pensavano ad un regno puramente umano nonostante le affermazioni contrarie del Signore. Tale pensiero fu nella loro mente anche nell'Ultima Cena quando dovevano scegliere i posti alla tavola. Una frase del Signore, detta in questa occasione: "Io vi dico, non berrò più d'ora in poi il frutto della vite, sino a quando lo berrò nuovamente con voi nel regno del Padre mio" (*Matt.* 26,29) dette adito ad alcuni a pensare ad un calice materiale e quindi ad un luogo differente dal paradiso.

L'apporto dei presbiteri

La discesa dello S. Santo sugli Apostoli perfezionò le loro idee in modo da dare il dottrinale di Cristo in modo esatto, ma non cancellò dalla loro mente i dialoghi avuti col Signore. Giovanni ne avrà parlato ai discepoli ed è possibile che essi non abbiano capito bene. Ad ogni modo in Asia troviamo una corrente di millenarismo che si diceva riportarsi a S. Giovanni. Trasmittori sarebbero stati i presbiteri. Papia scrive: "Un giorno anche il mondo creato, rinnovato e liberato (dalla maledizione divina), produrrà in abbondanza, dalla rugiada del cielo e dalla fecondità della terra, ogni sorta di cibi. Così i presbiteri, che videro Giovanni discepolo del Signore, ricordano di aver udito da lui, (che riferiva) gli insegnamenti del Signore intorno a quei tempi dicendo: Verranno giorni in cui sorgeranno vigne, che avranno ciascuna diecimila viti; ogni vite avrà diecimila tralci; ogni tralcio avrà diecimila bracci; ogni braccio diecimila pampini, ogni pampino diecimila grappoli; ogni grappolo diecimila acini; ogni acino spremuto darà 25 metrete di vino. E quando uno dei santi prenderà uno di questi grappoli, l'altro griderà: Io sono un grappolo migliore, prendi me; e per mezzo mio benedici il Signore. Similmente anche un chicco di frumento darà 5 libbre di farina bianca e netta. E tutti gli animali, cibandosi di quei frutti

che si cavano dalla terra, saranno pacifici e concordi tra loro e pienamente soggetti agli uomini".

"Di queste cose anche Papia, discepolo di Giovanni e compagno di Policarpo, uomo antico, fornisce testimonianza per scritto, nel quarto dei suoi libri. Dice tra l'altro: Queste cose sono credibili per coloro che hanno fede. Anche Giuda il traditore, aggiunse egli (Papia) non credendo domandò: Come il Signore compirà tali generazioni? ed il Signore rispose: Vedranno coloro che vivranno in quel tempo". Così S. Ireneo (*PG* 7,12-14). Eusebio riportando tali brani (*HE* III,39) dalle opere perdute di Papia per disapprovarlo conferma che le citazioni di Ireneo sono esatte. Per questa ragione lo storico rigettava la paternità dell'Apocalisse a S. Giovanni giacché vi si trovano idee abbastanza simili: "(I giusti) vissero e regnarono con Cristo mille anni... Questa è la prima resurrezione" (20,4) con la quale viene interpretata la seconda venuta del Signore della quale i Vangeli non precisano né il tempo, né il modo. Ma prima di Eusebio molti avevano accettata la posizione di Papia e dei presbiteri. Possiamo ricordare l'*Apocalisse di Giacomo* o il *Vangelo di Tommaso* trovato in Egitto che hanno frasi molto simili alla descrizione di Papia. Alcuni notavano la simiglianza anche con l'*Apocalisse di Giovanni* quando dice: "Nel mezzo della sua piazza e da ambedue le parti del fiume l'albero della vita che porta dodici frutti, dando mese per mese il suo frutto e le foglie dell'albero sono medicina delle nazioni. Non vi sarà più maledizione" (22,2-3).

Il segno X

Essendo il millenarismo molto diffuso non fa meraviglia che abbia lasciate molte tracce nei monumenti. Esso è rappresentato soprattutto dalla lettera X, iniziale della parola greca mille e che vale anche questo numero. Per questa ragione il millenarismo fu detto anche xilianismo. Con questo segno si voleva alludere ai 1000 anni che Cristo avrebbe passato sulla terra con i suoi eletti. Talvolta il X è di forma usuale, tal'altra con le aste chiuse a guisa di ovoli, come osserva Rabano Mauro (*PL* 107,206) parlando della croce. Quest'ultimo segno era noto quale simbolo della fecondità e talvolta fu equiparato all'ascia e tal'altra al trifoglio.

Tralasciando i molti X incisi negli ossuari, riportiamo nella fig. 15 alcuni fatti ad ovolo. Il n. 11 è una piccola iscrizione incisa su di un ossuario che si conserva al Museo Bezalel di

Gerusalemme. La parola non dice nulla, le lettere prese isolatamente sì: la prima E corrisponde al n. 5 e alla parola Soter (Salvatore) e Pater perché composte di 5 lettere. Il numero 5 ha relazione con la scala cosmica come si ricava, per es. dalle parole di Origene: "O Arconte Soter della quinta signoria (Dinamis 5) dinastia Sabaoth, avvocato delle leggi delle tue creature, liberate dalla grazia, ammettimi per il gran potere del cinque, vedendo in me il simbolo irreprensibile della tua tecnica, custodito come immagine del suo tipo (Soter), cioè il corpo liberato del cinque (Soter). O Padre, la Grazia sia con me, sia con me" (*PG* 11,1343). Segue la lettera D abbreviazione di *Dios* (divino) che può riferirsi a Sabaoth invocato sopra, ossia a Cristo; poi viene la croce e infine il segno millenarista.

Il segno è unito alla palmetta e all'arpa nella tomba millenarista di Betfage (n. 12 e tav. V,2). Insieme si vedono anche altri segni simili: rete, odgoade e X.

Documentazioni del segno in Europa le troviamo nelle Catacombe, per es. di Commodilla, di S. Agnese, di Pretestato ecc. ora con il X solo, ora unito a nomi. Anche nei mosaici, per es. in quello noto di S. Vittore a Milano. Il santo tiene con la destra una croce che termina a P dov'è scritto: Paneciriae e con la sinistra una croce dov'è scritto: Faustini. Ora intorno ai bracci sono due cerchi a ovolo come in molti altri casi. Nel monogramma di sinistra le lettere H e P formano il nome di Gesù, in quello di sinistra il regno millenarista.

Negli amuleti di Kh. Kilkisc il segno appare in rapporto con i defunti, o che lo tengono in mano (fig. 15,6) o inciso sul petto (9). Ivi è unito con la piantina.

Lo stesso si osserva anche in molte lucerne come quella che presentiamo (n. 10) trovata negli scavi di Gezer. Il segno è ripetuto.

La palma

E' un altro elemento del programma millenarista ritenuta una pianta del paradiso per la sua grande fertilità. Lo sfondo teologico si riallaccia al testo dell'*Apocalisse* citato sopra.

Negli ossuari appare spesso la palma stilizzata, ma più spesso ancora il rametto che la sostituisce. Così anche nelle steli e in amuleti. Riteniamo che tali rametti abbiano il carattere funerario quando i monumenti son fatti per i morti e i rametti sono uniti ad altri segni relativi alla scala cosmica. Nella fig. 15 abbiamo

notato il n. 13 dove i rametti sono uniti alla palma ed il n. 10 dove sono uniti a X ad ovolo.

Il trifoglio

Per la sua forma triplice il trifoglio era in uso come segno di fecondità. Tale appare negli ossuari e in monumenti funerari per es. in una pietra tombale di Gaza, dove il trifoglio fa da base alla croce. Anche la croce tribolata ai lati sembra avere la stessa origine. Il trifoglio o pianta a tre frutti è usata anche fuori del contesto funerario per es. in un capitello di Seyh Ali Kasum (fig. 15,14) in Siria.

7. I vasi simbolici, la corona, la preghiera e l'acclamazione

I vasi

La rappresentazione dei vasi talvolta ebbe un carattere millenarista, tal'altra quello di rappresentare l'uomo redento da Cristo. Esprime quest'ultimo concetto S. Ireneo quando parla della redenzione apportata da Cristo. L'idea del vaso come figura dell'uomo, in realtà, è molto antica. L'usò fra gli altri Isaia (22,24) e ai tempi del N. Testamento era di uso corrente. L'impiegò S. Pietro a proposito della donna (*I Petr.* 3,7) e S. Paolo sotto vari aspetti (*2 Cor.* 4.7; *Rom.* 9,21 e *2 Tim.* 2,21). Egli stesso era detto "vas electionis" (*Atti* 2,21).

S. Ireneo mette la figura a base del suo ragionamento, chiosando S. Matteo, riferisce la risposta di Gesù ai Farisei che gli dicevano di cacciare i demoni con i demoni: "Come può alcuno entrare nella casa del più forte e prendere i suoi vasi se prima non ha legato il più forte?" (*Matt.* 12,29). Ireneo spiega il "più forte" designando il demonio e colui "che lo legò" con Gesù, più forte del "più forte". Applica il testo prima ad Adamo, poi a l'umanità intera. Dice: "Adamo era stato il primo vaso di proprietà del demonio (il più forte) che lo teneva sotto il suo potere conducendolo iniquamente al traviamento e alla morte, col pretesto dell'immortalità... Il Verbo legò per sempre il ribelle e rapì i suoi vasi, cioè gli uomini che teneva ingiustamente ai suoi ordini. Giustamente fu fatto prigioniero colui che ingiustamente aveva fatto prigioniero l'uomo" (*PG* 7,960 e 1182).

Al Kh. Kilkise furono trovati oltre che vasi incisi sugli

amuleti, dei veri vasi di pietra, assai piccoli che contenevano terra rossa. Ritrovare il significato della conservazione di quella terra, ben custodita dal tappo a vite, non è difficile. Siamo nelle vicinanze di Hebron dove secondo le leggende ebraiche riferite e in parte accettate anche da S. Girolamo (*PL* 28,531) veniva posta la creazione dell'uomo. Ora la "terra rossa" in ebraico è detta "adama" da far pensare che Adamo fosse creato con questa terra. Ma siccome Adamo fu ristabilito nell'immortalità da Cristo, così la terra rossa era divenuta simbolo della rinnovazione spirituale.

Il fatto di prendere la "terra rossa" di Hebron per conservarla non è un caso isolato degli abitanti del Kh. Hilkisc ma esteso ai pellegrini che visitavano il paese per diversi secoli. Tale terra è andata a finire nei vari tesori di reliquie delle cattedrali e conventi europei.

La corona

Lo scopo finale dell'anima è di raggiungere la felicità. La corona ne fu un simbolo ben noto. Lo troviamo menzionato negli scritti giudaici e cristiani. L'*Ascensione di Isaia* (9,12) parlando dei giusti, nota: "Essi non hanno ricevuto ancora la corona, né i troni di gloria, intanto essi vedono e sanno a chi di loro saranno le corone e i troni, finché discenderà il Bene-amato nella forma che lo vedrai discendere".

S. Giacomo (1,12) dice: "Felice l'uomo che sostiene la prova, perché venendo approvato riceverà la corona della vita". L'*Apocalisse:* "Resta fedele fino alla morte e ti darò la corona della vita" (2,10).

Nel *IV Libro di Esdra* (2,43-47) il concetto dell'incoronazione dei buoni è espresso plasticamente sul Monte Sion: "E in mezzo ad essi vi era un giovane di grandissima statura, molto più alto degli altri, e poneva sul loro capo una corona e venivano esaltati, credevo per un miracolo. Allora interrogai l'angelo: Chi sono essi? e mi rispose: sono quelli che deposero la tunica mortale e indossarono quella immortale e confessarono il Nome di Dio. Ora sono coronati (modo coronati et accipiunt palmam) e ricevono la palma. E disse all'angelo: Chi è quel giovane che pone le corone e mette in mano le palme? E rispondendo disse: E' il Figlio di Dio che essi hanno confessato nel mondo".

Presso a poco è lo stesso nel *Pastore di Erma* (Sim. 8,2) dove il coronatore è Cristo-Michele.

Negli ossuari appare talvolta una corona ed essa si trova anche

nei sarcofaghi di Dorla (tav. III,2) associata alla palma, al ramo di vite e alle rosette.

Nelle Catacombe di S. Callisto, a Roma, si ha il nome del defunto Scefael scritto in ebraico e sopra il monogramma "costantiniano" racchiuso da una corona.

Ygeia

La corona indica felicità e l'augurio per raggiungerla è espresso con la parola greca: Ygeia. La sua iniziale, presso certe correnti pitagoriche essene divenne l'augurio della felicità. Tale significato passò ai giudeo-cristiani essendo la sesta vocale della "scala cosmica" e perché nella forma e nel suono corrispondeva al *waw* nel quale si vedeva Gesù.

La lettera si incontra tante volte ma siccome potrebbe indicare anche Michele e Gabriele (v. cap. VIII,2) non siamo mai sicuri del significato se non quando si trova scritta la parola per intero. Essa appare, per es. in alcuni lintelli siriani.

Nika

La gioia futura è connessa con l'acclamazione a chi dà tale gioia: a Cristo. S. Giovanni (16,33) riporta il discorso di Gesù che termina con queste parole: "Voi avrete angustia nel mondo, ma coraggio: io ho vinto il mondo". Il concetto di Cristo vittorioso che partecipa la vittoria ai suoi, forma la radice delle acclamazioni cristiane.

Usando la lingua greca l'acclamazione normale era la parola Nika (vinci) scritta per intero o per abbreviazione. Essa è rimasta nella chiesa greca fino ai nostri giorni.

Negli ossuari si può riconoscere con *alfa* e *omega* (fig. 15,15) dove la piccola lettera N pare abbreviazione di *nika*. Forse lo è anche unita alla sola A (fig. 16) che si riporta ad *arché* e cioè a Cristo.

Tralasciando molti esempi che si potrebbero portare chiudiamo il capitolo con la lucerna trovata a Gezer (n. 17) che porta lettere impossibili a leggersi senza tenerle come abbreviazioni. In alto, ai lati della palmetta, sono due croci una delle quali cosmica, poi due *omega* quindi a sinistra AN riunite come nel n. 16, quindi due *alfa* e un *theta*. Si può quindi leggere: Cristo Dio (*alfa* e *omega*, *arché* e croce) vinci! ".

CONCLUSIONE

Il materiale archeologico trovato in questi ultimi anni in Palestina ci ha suggerito di intraprendere una ricerca per rintracciarlo simile in altre parti del mondo. La riunione di materiali doveva farci capire meglio il loro significato. Evidentemente questo materiale non può considerarsi come un esclusivo prodotto dei giudeo-cristiani, come forse uno si aspetterebbe dal titolo, perché la scomparsa di tali cristiani portò in gran parte a quella dei loro prodotti. Può invece considerarsi spesso come una elaborazione e sviluppo di coloro che ne presero il posto.

Di tali materiali archeologici abbiamo cercato lo sfondo storico e teologico nelle fonti letterarie contemporanee in modo da comprendere la ragione della loro esistenza. La ricerca ci ha dato modo di capire sia certe preghiere usate nella liturgia e sia certe composizioni iconografiche rimaste incomprensibili. L'abitudine di vedere tutti i prodotti cristiani, anche i più arcaici, sotto il punto di vista greco-romano ci aveva portato ad anacronismi e incomprensioni.

Nel presentare questo volume vorremmo suggerire, a chi si trova urtato per certe teorie abbastanza strane per i nostri orecchi, di non buttar via subito il libro, ma piuttosto di cercare di penetrare in un modo di pensare differente da noi, ma che fu in auge per alcuni secoli.

Nel riunire testi e monumenti non è stato nostro scopo di passarli per il vaglio in modo da giudicarne la validità o ortodossia, ma solo di presentarli come documenti di una mentalità che fiorì nella chiesa. Siamo convinti che parte di tali materiali sia ormai sorpassata per il cambiamento delle categorie, ma altra parte sia ancora valida. Se gli archeologi, incontrandosi in materiali apparentemente strani, ne vorranno prendere cura crediamo che porteranno un buon contributo alla cultura religiosa.

BIBLIOGRAFIA

Sigle e abbreviazioni:

AV = Bagatti B., *Antichi villaggi di Galilea,* Gerusalemme 1971.
Canova = Canova R., *Iscrizioni e monumenti protocristiani del paese di Moab,* Città del Vaticano 1954.
DACL = Cabrol e Leclercq, *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie.*
DF = Bagatti e Milik, *Gli scavi del «Dominus Flevit»* (Monte Oliveto), Gerusalemme 1958.
Gezer = Macalister R.A.S., *The Excavations of Gezer,* London 1912.
HE = Eusebio, *Storia Ecclesiastica.*
HUCA = *Hevrew Union College Annual,* Cincinnati.
IEJ = *Israel Exploration Journal,* Jerusalem.
LA = *Studi Biblici Franciscani, Liber Annus,* Gerusalemme.
Nazaret = Bagatti, *Gli scavi di Nazaret,* Gerusalemme 1967.
PG = *Patrologia Graeca* del Migne.
PL = *Patrologia Latina* del Migne.
PLS = *Patrologia Latina* di Hamman (Supplementum al Migne).
PO = *Patrologia Orientalis.*
PS = *Patrologia Syriaca.*
Prentice = Prentice W.K., *Greek and Latin Inscriptions,* New York 1908.
QS = *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* London.
RAC = *Rivista di Archeologia cristiana,* Roma.
RB = *Revue Biblique.*
Simbolismo = Testa E., *Il Simbolismo dei giudeo-cristiani,* Gerusalemme 1962.
Syria Publ. = *Syria Publication of the Princeton University,* Leiden 1921.
TS = *La Terra Santa,* Gerusalemme.
Teologia = Daniélou J., *Théologie du Judéo-Christianisme,* Tournai 1958; Trad. italiana di C. Prandi, messa a punto da S. Turchetti, Bologna 1964 (cito questa traduzione).

Prefazione

Per la storia delle scoperte archeologiche: I. Mancini, *Le scoperte archeologie sui Giudeo-cristiani,* Assisi 1968; edizione inglese tradotta da G. Bushell, Gerusalemme 1970, con aggiunte.

Per le principali recensioni sul nostro volume cf. J. Daniélou in *Recherches de science religieuse* 1967, pp. 92-96. - R. Le Déaut in *Biblica* 1966, pp. 283-289; M. Tagliacozzo in *La Rassegna mensile d'Israele* 1969, pp. 49-50; I.H. Dalmais in *Bible et Terre Sainte* 1967, p. 23.

L. Moraldi in *Rivista Biblica* 1973, pp. 187-202 passa in rassegna le scoperte archeologiche e propone il binomio «ebreo-cristiani».

Manns Fréderic, *Bibliographie du Judeo-Christianisme,* Jerusalem 1979, pag. 65.

Capitolo I.

1. Per la fuga a Pella: Bagatti in *La distruzione di Gerusalemme del 70,* Assisi 1971, pp. 159-166. Per la moneta: Spijkerman in *LA* 1970, pp. 353-358. Per i risultati degli scavi: Smith R.H., *Pella of the Decapolis. — Su i ritrovati di Gerusalemme: DF.*
2. Per Betlemme: Bagatti, *Gli antichi edifici sacri di Betlemme,* Gerusalemme 1952. — Per l'Erodion: Testa, *Herodion IV, I graffiti e gli ostraca,* Gerusalemme 1972, pp. 40-41. — Per il Kh. el-Ain: *DF,* p. 179. — Kh. Kilkisc: *Simbolismo, pp. 95-114; M. Nordio* in *Annali dell'Istituo Orientale di Napoli,* 35 (1975), pp. 179-200. — Per il libretto aramaico: Baillet in *Le Muséon* 76 (1963), pp. 375-401. — Per Wadi Garabah: Kirk in *QS* 1938, pp. 237-239 e Milik in *LA* 1960, pp. 154-155. — Gezer: *TS* 1962, pp. 42-46.
3. Comunità del Pozzo della Samaritana: Bagatti in *LA* 1966, pp. 138-141; Yonik in *LA* 1967, pp. 162-221. Per l'amuleto: Testa in *LA* 1973, pp. 286-317.
4. Kaukabeh: Bagatti in *LA* 1961, pp. 288-300. — Per questo ed altri villaggi di Galilea v. *AV.*
5. Cariathaim: Bagatti in *LA* 1961, pp. 311-313. — Samra: R. Savignac in *RB* 1925, pp. 115-131. — Sinai:Merino in *LA*1969, pp. 264-304. — Dura Europos: Du Mesnuil du Buisson in *Syria* 1963, pp. 303-314 e in *RAC* 1947-48, pp. 313-325.
6. Asia Minore: Bagatti in *LA* 1962, pp. 177-220. — Roma: Bagatti in *LA* 1655, pp. 98-123; Newbold in *American Journal of Archaeology* 1926, pp. 288-329.

Capitolo II

1. Per i Sampsei su il Wadi Karrar: Augustinović in *TS* 1948, pp. 43-50; 95-101; 1949, pp. 46-52 (non li ricorda, solo la località). — Per gli Arcontici a Kh. Kilkisc v. capitolo I, 2, poi: J. Daniélou in *The Crucible of Christianity* di A. Toynbee, London 1969, p. 269. — Per i Valesi: Bagatti in *LA* 1961, pp. 307. — Per i Messaliani: Fitz-Gerald in *QS* 1929, pp. 104-110 (scavo ma non identificazione).

2. Una bibliografia, unita ai testi apocrifi qui ricordati, si può vedere in Erbetta M., *Gli apocrifi del Nuovo Testamento,* Torino editi da Marietti; Moraldi L., *Apocrifi del Nuovo Testamento,* Torino 1971 editi da UTET. — Per la datazione della *Dormitio Mariae*: Bagatti in *Sacra Doctrina* (Bologna) 1973, pp. 185-214. — McCown, C.C., *The Testament of Solomon, Leipzig 1921.*
5. Teicher J.L., *Ancient Eucharistic Prayers in Hebrew* in *Jewish Quarterly Review* 1963-64, pp. 335-358.
6. *Nazaret;* E. Testa, *Nazaret giudeo-cristiana, riti, iscrizioni, simboli,* Gerusalemme 1969; Bagatti, *La verginità di Maria negli apocrifi del II-III secolo* in *Marianum* 1971, pp. 281-292; Bagatti, *Nuove scoperte alla tomba della Vergine a Getsemani* in *LA* 1972, pp. 236-290 e 1973, pp. 318-321; B. Bagatti, M. Piccirillo e A. Prodomo, *New Discoveries at the Tomb of the Virgin Mary in Gethsemane,* Jerusalem 1975; D. Bertetto, *La Madonna oggi,* Roma 1974, pp. 208-219.

Capitolo III

1. A. Salles, *La diatribe anti-Paulienne dans le «roman pseudo-Clementin»* in *RB* 1957, pp. 516-551.
2. E. Testa, sul martirio del giusto che prega in *LA* 1974, pp. 291-306.
3. J. Daniélou, *Pierre dans le Judéo-christianisme hétérodox* in *San Pietro,* Brescia 1967, pp. 443-458; B. Bagatti, *La figura ed il martirio di S. Pietro secondo giudeo-cristiani di Palestina* in *Pietro e Paolo,* Napoli 1969, pp. 169-179; Bagatti, *San Pietro nella Dormitio Mariae* in *Bibbia e Oriente* 1971, pp. 42-48; E. Testa, *San Pietro nel pensiero dei Giudeo-cristiani* in *San Pietro*, Brescia 1967, pp. 459-500.
6. G. Bardy, *Les traditions juives dans l'oevre d'Origène* in *RB* 1925, pp. 217-252; J. Ruwet, *Les apocryphes dans les oevres d'Origène* in *Biblica* 1944, pp. 143-166; 311-334. — Sulle lettere mistiche di S. Pacomio: H. van Cranenburgh in *Le Muséon* 1963, pp. 165-195.

Capitolo IV

Testi usufruiti: *Midrash Rabbah,* London 1939. — *The Mishnah*, trad. di H. Danby, Oxford 1933. — *The Babylonian Talmud*, trad. inglese sotto la direzione di I. Epstein, London 1935-1961; *Le Talmud di Jérusalem* trad. di M. Schwabe, Paris 1932-1933. — J. Bonsirvern, *Textes rabbiniques des deux siècles chrétiens,* Roma 1954.

Opere generali: G. Abrahams, *The Jewish Mind,* London 1961; — A. Büchler, *Studies in Jewish History,* Oxford 1956. — M. Goldstein, *Jesus in Jewish Tradition,* New York 1950. — G.F. Moore, *Judaism,* Cambridge 1927. — A. Neubauer, *La Géographie du Talmud,* Paris 1868. — H.J. Schops, *The Jewish-Christian Argument,* London 1963, pp. 3-52.

Articoli: Y. Bauer, *Israel, the Christian Church and the Roman Empire* in *Scripta Hierosolymitana* 1961, pp. 79-145. — P. Benoit, *Rabbi Aqiba ben Joseph* in *RB* 1947, pp. 54-89. — S. Cavalletti, *I cristiani e il culto ebraico* in *Antonianum* 1962, pp. 400-402. — S.S. Cohen, *The Unity of God* in HUCA 1955, pp. 425-479. — H. Hirschberg, *Allusion to the Apostle Paul in the Talmud* in *Journal ol Biblical Literature* 1943, pp. 73-87. — *Idem, Once again the Minim,* in *ibidem* 1948, pp. 305-318. — S.B. Hoenig, *Circumcision: The covenant of Abraham* in *The Jewish Quart. Review* 1963, pp. 322-334. — A. Marmorstein, *The Background of the Haggadah* in *HUCA* 1929, pp. 141-201. — Idem, *Judaism and Christianity in the Middle of the Third Century,* in *ibidem* 1935, pp. 223-263. — E.F. Urbach, *The Rabbinical Laws of Idolatry in the Second and Thirst Century* in JEJ 1959, pp. 149-165; 229-245. — E. Testa, *Il Targum di Isaia 55,1,13* in *LA* 1967, pp. 279-280. — L. Smolar, *The Golden Calf episode in postbiblical Literature* in *HUCA* 1968, pp. 91-116.

Sul Min Giacobbe: Bagatti in *TS* 1956, pp. 170-1; *AV*, pp. 145-153 e 197-202. — Su le unzioni: E. Testa, *L'Huile de la Foi, L'Onction des malades sur une lamelle du 1er siècle,* trad. di O. Englebert, Jerusalem 1967.

Capitolo V

1. Su le sinagoghe: S. Saller, *A Revised Catalogue of the Ancient Synagogues of the Holy Land* Jerusalem *1972.* — K. Kruby, *La synagogue dans la littérature rabbinique* in *L'Orient Syrien* 1964, pp. 473-514. — V. Corbo, S. Loffreda e A. Spijkerman, *La sinagoga di Cafarnao,* Gerusalemme 1970.
2. Sul Cenacolo: J. Pinkerfeld e Avi Yonah in *Rabinovitz Fund Bulletin III,* 1960, pp. 41-43 (scavo); Bagatti in *LA* 1965, pp. 32-64. — *Simbolismo,* p. 492.
3. *Nazaret;* E. Testa, *Nazaret giudeo-cristiana;* Bagatti in *LA* 1971, pp. 5-32.
4. V. Corbo, S. Loffreda, E. Testa e A. Spijkerman, *Cafarnao* 4 volumi, Gerusalemme 1972-1975.
5. Sefforis: L. Waterman, *Preliminary Report of the University of Michigan Excavation at Sepphoris 1931,* Michigan 1937, pp. 4-6 e 32. — *AV*, pp. 112-121. — Beth ha — Scitta: A. Aharoni in *Bulletin of the Israel Exploration Society,* 1954, pp. 209-215; *Simbolismo, pp. 84-92. — Kefer Kenna:* Bagatti in *LA* 1965, pp. 263-290. — V. Corbo, *Gli scavi di Kh. Siyar el-Ghanam,* Gerusalemme 1955, pp. 39-41.
6. Testa, *Le grotte dei «misteri» giudeo-cristiane* in *LA* 1964, pp. 65-144. — Per il Getsemani: Corbo, *Ricerche archeologiche al Monte degli Ulivi,* Gerusalemme 1965, pp. 1-49 (scavi). — Per la grotta di Betania: Benoit e Boismard in *RB* 1951, pp. 200-251; E. Testa, *Le cene del Signore* in *TS* 1965, pp. 116-121. — Per Der Rawat: V. Tzaferis in *LA* 1975, pp. 7-12. — Per Ain Karem: Bagatti, *Il Santuario della Visitazione ad Ain Karem,* Gerusalemme 1948. — Quarantena: A. Augustinović, *Gerico e Dintorni,* Gerusalemme 1951, 120-135. — Per la «crepta Salomonis»: Testa in *TS* 1964, pp. 311-316; B. Bagatti in *Recherches de science religieuse* 1972,

pp. 151-160; McCown in *The Journal of Palestine Oriental Society* 1922, pp. 1-24.

Capitolo VI

1. *Teologia,* pp. 136-170; *Simbolismo,* pp. 581-583.
2. J. Daniélou, *Primitive Christian Symbols,* 1964, pp. 136-145; *Simbolismo,* pp. 14; 38-39; 129-144. — Mosaico di Dafne: W. Weidle, *Mosaici paleocristiani e bizantini,* Milano-Roma 1954, tav. 125. — Amuleto dell'Ofel: Macalister in *Palestine Exploration Fund, Annual IV,* p. 174, fig. 182 (due pezzi non messi insieme).
3. Iscrizione di Fuorinio: *Simbolismo,* p. 39. — Iscrizioni romane col T: *DACL,* III, 3053, figg. 3365 e 3367. — Stele di Kerak: Canova, pp. 127, 147 e 356. — Sul significato delle lettere: *Simbolismo,* pp. 145-196.
4. Abraham, *The Jewis Mind,* pp. 61-62. — Kappa-Theta: *DACL,* I, 1571-1572.
5. S. Székely, *Bibliotheca apocrypha* I, Friburgo in Br. 1913, pp. 31-51 e 92-109; — Edershaim, *The Life and Times of Jesus the Messiah,* II, pp. 748-763, per il Metatron.

Capitolo VII

1. Laminella di Emmaus-Amwas: Vincent in *RB* 1908, pp. 382-394; *Simbolismo,* pp. 64-66. — Per la porta dorata: Vincent, *Jérusalem de l'Ancien Testament,* Paris 1956, p. 575. — Per la lucerna della Dormitio: *Das Hailige Land* 1914, p. 84. — di Betania: S. Saller, *Excavations at Bethany,* Jerusalem 1957, p. 53, n. 14. — Lintello di es-Samu: *TS* 1964, p. 269. — Triangoli: *Simbolismo,* pp. 235-241. — Segni di Kerak Canova, tav. III. — di S. Giovanni ad Efeso: *LA* 1962, p. 190. — Gezer, tav. 77,2, dalla tomba n. 36. — S. Giovanni in Siracusa: S.L. Agnello, *Silloge di iscrizioni paleocristiane di Sicilia,* Roma 1953, p. 35. — Betania: *RB* 1951, p. 324, n. 43. — Lintello di In-Nemerian: *Syria,* Div. III, A, p. 347.
2. *Simbolismo,* pp. 282-292; 389-396. — Dura Europos: Du Mesnil du Buisson in *Mélanges de l'Université de Saint-Joseph* 1959,nn. 81, 144, 145, 148, 149. — Catacomba dei profeti: Clermont-Ganneau, *Arch. Res. in Palestine,* I, p. 364, n. 23b. — Sinai: Merino in *LA* 1969, p. 288, n. 41. Epitaffio di Diocles: *RB* 1899, p. 26. — di Palmira: *Simbolismo,* p. 390. — Cornalina del Vaticano: M. Guarducci, *I graffiti sotto la confessione di S. Pietro in Vaticano,* I, 1958, p. 322, fig. 161. — Stella: Testa in *TS* 1965, pp. 5-12. — Pietra di Kisfin: G. Schumaker, *The Jaulan,* London 1888, p. 185 e *Across the Jordan,* London 1889, p. 257. Umm er Rasas: Saller e Bagatti, *The Town of Nebo,* Gerusalemme 1949, pl. 41,2 — Kh. Kirmil: A. Schneider in *Zeit. des Deutschen Palästinavereins,* 1938, p. 103. — Sinai: Rabino, *Le monastère de Sainte Catherine du Mont Sinaï,* Le Caire, p. 13. — Lintello di Siddikin: Conder e Kitchener,

Survey of Western Palestine, I, p. 139. — Vetro di el-Bassa: Iliffe in *Quart. Depart. Antiquities in Palestine,* 1934, p. 88.

3. Simbolismo, pp. 377-385. — Theotokia dei Copti: *La santa salmodia della chiesa copta,* trad. di M. Brogi, Cairo 1962, p. 33, — Stampiglio di Dura Europos: RAC 1947-48, p. 316. — Iscrizione «ad dua lauros»: *Enciclopedia cattolica* VIII, 1307. — di Priscilla: Wilpert, *Fractio panis,* Paris 1896, p. 93. — di Efeso: *LA* 1962, p. 195, 1. — Cafarnao graffito: Testa, *Cafarnao IV,* p. 164. — Lintello di Zabbudieh: *Syria,* Div. III, B, p. 19. — Iscrizione di Beirut: *Mélanges de l'Univ. Saint-Joseph,* I, p. 169, pl. 1. — Segni ai «Pozzi di David»: *LA* 1968, pp. 223-236. — Lucerna di Beth Scearim: N. Avigad in *JEJ* 1955, tav. 33, 10. — Tomba di Shanan: Prentice, pp. 215-217. — Lintello di Der ed-Giwani: *Syria,* Div. III, A, 7, p. 493. — Mosaico di Evron: Avi Yonah in *Actes du V^e Congrès Inter. d'Archéologie chr.,* Città del vaticano 1957, p. 120 e in *Antiquity and Survival,* II, 1957, p. 270.

Capitolo VIII

1. *Simbolismo,* pp. 367-370. — Dura Europos: *Simbolismo,* p. 403, n. 1. — graffito di Smirne: *LA* 1962, p. 199, 2. — Lintello di Djrem: *Syria,* Div. III, A, p. 404, n. 792. — Dischi di Serdijlla: De Vogüé, *Syria centrale,* I, Paris 1865, tav. 31 e 46. — di Umm el-Halauit: Lassus, *Inventaire archéologique la région au nord-est de Damas,* Damas 1935, p. 70. — Gerasa: Kraeling, *Gerasa,* New Haven 1938, tav. 132, b.
2. *Teologia,* pp. 215-250. — Lintello di Busan: *Syria,* Div. III, A, 5, p. 344. — vaso di Beth Shan: Fitzerald, *Beth Shan* III, tav. 40, 2. — Sinai: Merino in *LA* 1969, p. 286, n. 31. — Icone di Istambul: *Enciclopedia Motta,* IV, Grecia. — di Novgorod: W Weidle, *Le icone bizantine e russe,* Firenze 1950, tav. 37. — Per i segni delle Sette chiese: *LA* 1962, p. 184, nn. 11-12. — Pietre dure con i nomi di angeli: *DACL* I, 2088-2090. — Dura Europos: *RAC* 1947-48, p. 314. — Lintello di Falu: *Syria,* Div. III, B, p. 109. — di Temek: *Syria,* Div. III, B, 1, p. 13. — Lintello di Osara: *Zeit. Deutschen Palästina-vereins* 1925, p. 338. — Sintassi degli angeli: A. Hackel, *Les icones dans l'Eglise d'Oriente,* Friburg in Br. 1952, tav. 2. — Iscrizione di Tafta: Prentice, p. 307, n. 391. — Amuleto di Giscala: Makhuli in *Quart. Depart. of Antiquities in Palestine* 8, tav. 31, 7. — Cassetta di Gezer: *Gezer, tav. 114. — Marmo del Museo delle Terme: LA,* 1965, p. 105. — De Rossi: *Roma sotterranea,* II, p. 115. — Catacombe di Domitilla: *LA* 1965, p. 115.

Capitolo IX

1. *Simbolismo,* pp. 502-4. — Sigillo del dio Ea: J. Pritchard, *The Ancient Near East in Picture,* Princeton 1954, n. 687. — Iscrizione di Vindemio: Da Bra, *Le iscrizioni latine della Basilica di S. Lorenzo,* Roma 1931, p. 60,

n. 25. — Catacombe di S. Callisto: *Roma Sotterranea,* II, tav. 74, 19. — Per la miniatura medievale: A. Hammam, *Naissance des lettres chrétiennes,* Paris 1957, tav. contro p. 33. — Battistero di Gerasa: Kraeling, *Gerasa,* tav. 37. — Lucerne: *Gezer,* tavv. 69,1 e 111,16. — fiaschette fittili di Gerusalemme: *LA* 1970, pp. 245-246. — stele di Kerak: Canova, p. 228. — Catacombe di S. Agnese: Armellini, *Il cimitero di S. Agnese,* Roma 1890, pp. 254, 281 e 285.

2. *Simbolismo,* pp. 162-168 e 332. — Croce fiorita di Ascalon: *RB* 1903, pp. 606 e 611. — Graffito di Sardi: *LA* 1962, p. 199, 18. — Lucerna di Betlemme: *LA* 1968, p. 231. — Iscrizione di Urbino ed altra romana: De Rossi, *Inscriptiones christianae Urbis Romae,* I, pp. 210 e 37. — Disco di Probo: E.R. Goodenough, *An Early Christian Bread Stamp* in *The Harvad Theological Review* 1964, pp. 133-137 (nome non letto) — Lucerna di Sidone e di Kissera: Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Periodo,* nn. 957 e 1209. — Nel numero *g* del Vaticano: M. Guarducci, *I graffiti sotto la Confessione di S. Pietro in Vaticano,* II, nn. 2,2-2,3. — Tavoletta di Aikirikdji: *DACL* 3, 3059, fig. 3371. — Dorla: *DACL* VII, 75, fig. 4800. — Porte dell'Hades: E. Drioton, *Portes de l'Hadès et portes du Paradis* in *Bulletin de la Société d'Arch. copte,* 1943, pp. 59-78. — Portale di Kharaba: *Syria,* Div. III, A, 609, p. 275. — Audat: Abel in *RB* 1904, p. 420 e *Bible et Terre Sainte* 1961, p. 8, n. 40. — Ossuario di Latrun: Vincent-Abel, *Emmaüs,* Paris 1932, pp. 251-2. — Iscrizione di Ciriaca: Marucchi, *I Monumenti del museo cristiano pio-lateranense,* tav. 59, 9. — Iscr. Terentianus: De Rossi, *Roma sotterranea* II, tav. 45, 17. — Iscrizione di Priscilla: *Nuovo Bull. d'Archeologia cristiana* 1906, p. 41. — Ossuario di Gesù figlio di Giuseppe: Vincent, *Rendiconti della Pont. Accademia romana di Archeologia* 1931, p. 225. — Iscrizione di Betania: Benoit e Boismard in *RB* 1951, n. 30. — Graffiti di S. Giovanni ad Efeso: *LA* 1962, p. 190 e 184, 13.
3. Porta di Abu Sarga: M.H. Simaika Pacha, *Guide sommaire du Musée copte,* Le Caire 1937, Tav. 131, A.— Graffito di Cafarnao: Testa, *Cafarnao IV,* p. 63, n. 77. — Epitaffio di Transgiordania: Canova, p. 46, n. 19. — Catacombe di S. Agnese: Armellini, *Il cimitero di S. Agnese,* Roma 1880, p. 160-162; *LA* 1965, p. 117. — Catacombe di S. Urbano: *LA* 1965, p. 118. — Graffito di Gezer: *Gezer,* tav. 48. — Cassetta di Gezer: *Gezer,* tav. 114. — Epitaffio di S. Callisto: *LA* 1965, p. 105.
4. Croce cosmica: *Teologia,* pp. 382-398; *Simbolismo* pp. 267-70 e 309-422. — Terracotta di Tiro: G. Tchalenko, *Villages antiques de la Syrie du nord,* Paris 1958, p. 58. — Amuleto di el-Gisc: Makhuli, tav. 31, 5 e 7; 32 h1, h2; *LA* 1954, p. 285. — Laminella di Napoli in C. Cecchelli, *Il trionfo della croce,* Ediz. paoline 1954, p. 170. — di Kertsch in Crimea: P. Bamm, *Sulle vie del Signore,* Mondadori 1960, p. 172. — Ossuari di Gerusalemme: Clermont-Ganneau, *Archaeological Researches in Palestine,* I, London 1899, pp. 381-412; *RAC* 1951, p. 120. Iscrizioni di Kh. Samra: *RB* 1925, tav. II, — di Dura Europos: *Mélanges,* nn. 42, 84, 94-96 e 126. di Betlemme: *Simbolismo,* p. 288, n. 18. Per il lintello di Umm el Gemal: *TS* 1959, p. 194. lintello di Tenu: *Syria,* Div. III, B, p. 54

stele di Samra: *RB* 1925, tav. 1. — Candelabro di S. Paolo: Boccolimi in *Illustrazione Vaticana* 1936, p. 326. — Graffito di Nazaret: *Oriens Antiquus* 1964, pp. 61-66. — Bassorilievo egiziano: *Enciclopedia de la Biblia,* Barcellona II, pp. 509-510.
5. *Simbolismo,* pp. 270-282. — Graffito di Cafarnao: Testa, *Cafarnao IV,* pp. 163-166. — Pietra di Efeso: *LA* 1962, p. 193, 1. — Monogramma delle Catacombe di S. Callisto: De Rossi, *Roma sotterranea,* II, tav. 39, 28 e 43-45, 12. — Per S. Agnese: Armellini, tav. 15, 3. — Lintello di es-Samieh: *QSt* 1895, p. 59. — Patena di Parabiago: G. Traversi, *Architettura paleocristiana Milanese,* Milano 1964, tav. 1. — Catacombe di Generosa: De Rossi, *Roma sotterranea,* III, p. 677, n. 4. — Iscrizione di Palmira: *Simbolismo,* p. 162. — Capitello di Muallak: H.C. Butler, *Early Churches in Syria,* 1929, p. 239. — Maasarti: *Syria* (Paris) 1930, p. 287. — Capitello del Sinai: *RB* 1896, p. 640. — Graffito di Araq el-Mâ: Conder-Kitchener, *Survey of Western Palestine* III, p. 267, disegno; Germer-Durand in *Atti del II Congresso inter, di Arch. cristiana,* Roma 1902, pp. 189-190, foto. — Ossuario di Amwas: Vincent-Abel, *Emmaüs,* pp. 251-52. — Stampo di Dura Europos: *Mélanges,* n. 121, p. 35. — Regione di Kerak: Canova, tav. III. — Lucerna di Beth Shan: Fitzgerald, *Beth-Shan,* III, tav. 36, 20. — Disegno di Sabadura in Nubia: A.M. Roveri in *Oriens Antiquus,* 1962, p. 126, 90.

Capitolo X

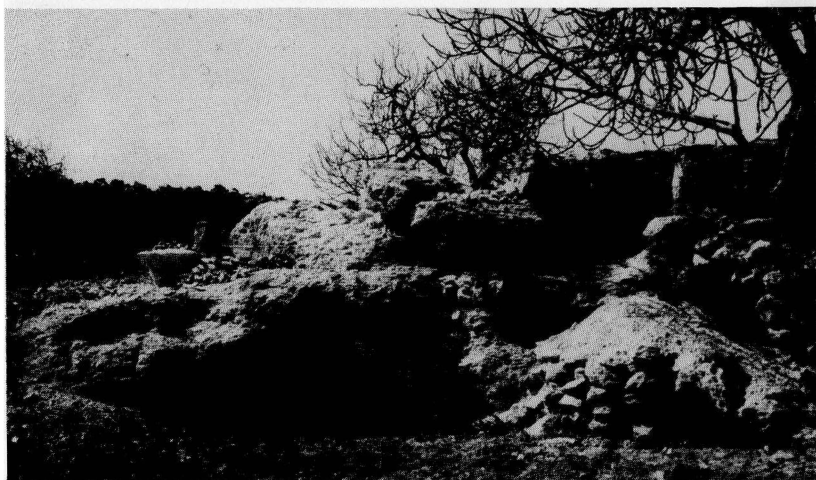
1. E. Testa, *I proseliti giudeo-cristiani* in *TS* 1963, pp. 132-138.
2. *Teologia,* pp. 461-493. — *Simbolismo,* pp. 115-116; Testa, *Le grotte mistiche dei Nazareni e i loro riti battesimali* in *LA* 1962, pp. 4-45. — Bagatti, *Gli antichi edifici sacri di Betlemme,* pp. 151-156. — *Nazaret,* pp. 115-126, 217-226.

Capitolo XI

1. *Simbolismo,* pp. 174-175. — Sargnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée,* Paris 1947. — Cimitero di S. Ermete: *DACL* VIII, fig. 6513 e Guarducci, *I graffiti,* I, p. 344, fig. 177. — Iscrizione di Mirayeh: *DACL* IX, 1194. — Stampo di Dura Europos: *Mélanges,* n. 138. — Kh. Samra: *RB* 1925, tav. 1. — Lintello di Anderin: *Syria* Div. III, B, 2, p. 57.
2. Testa, in *TS* 1963, pp. 70-74; l'*Huile de la fois*; *TS* 1968, pp. 55-58 e *Biblica* 1968, pp. 249-253. — Milik in *Biblica* 1967, pp. 450-451. — J.-C. Picard in *TS* 1967, pp. 150-151; Mancini, *Archaeological Discoveries,* p. 85-98.

Capitolo XII

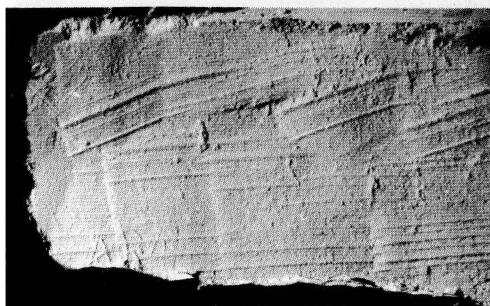
1. *Simbolismo*, pp. 457-486. — Testa in *TS* 1964, pp. 279-284. — *DF.* — R.H. Smith, *The Cross Marks on Jewish Ossuaries* in *Palestine Exploration Fund* 1974, pp. 53-66 (segni non religiosi).
2. *Simbolismo*, pp. 52-114. — A. Dupont-Sommer, *La doctrine gnostique de la lettre «waw» d'après une lamelle araméenne inédite,* Paris 1946. — Laminella di Amwas: Vincent, in *RB* 1908, pp. 382-394. — Laminella di Aleppo: M. Schwab, in *Journal Asiatique,* Gennaio-Febbraio 1906, pp. 5-15; Bagatti, *Guida al Museo della Flagellazione,* Gerusalemme 1939, pp. 32 e 148; *Simbolismo*, pp. 52-59. — Laminella di Maria: Josi in *Enciclopedia cattolica*, I, 1255. — Pupazzi: del Museo di Atene: *American Journal of Arch.* 1936, p. 208; Kh. Rizquez: *Archaeology* 1969, pp. 188-195. — di Tel Minnis: Mouterde in *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 1953, pp. 23-47. — di Efeso: *LA* 1962, p. 148, 1.
3. *Simbolismo*, pp. 211-222. — agapi funebri: *LA* 1956, p. 252-254.
4. *Teologia*, pp. 172-211. — *Simbolismo*, pp. 84-94; 105-7; 117-124. — Laminella greca di Beirut: Héron de Villefosse, *Tablette magique de Beyrout au musée du Louvre* in *Florilegium de Vogüé,* Paris 1909, pp. 287-295. — Iscrizioni di S. Sebastiano: R. Neubold, *Five Transliterated Inscriptions* in *American Jour. of Archaeology* 1926, pp. 288-321. — Iscrizione di Maarret: Jalabert e Mouterde, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie,* Paris 1929-59, n. 1782. — di Umm er-Rus: *QS 1899, p. 202. — lucerna del Dominus Flevit: DF* p. 114, fig. 26, 5. — Per i mosaici di S. Marco a Venezia, tra l'altro, Weidlé, *Mosaici veneziani,* Milano 1955, tav. IX; per il Sinai; G.H. Forsyth e K. Weitzmann, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai,* Ann Arbor s.d., tavv. 139 bianco e nero e 103-104 a colori.
5. Epitaffi di Dorla: W.M. Calder e J.M.R. Cornak, *Monumenta Asiae Minoris Antiqua,* VIII, n. 166. — Cappella funeraria del Monte Oliveto: Bagatti in *LA* 1974, pp. 170-187; altre: *RAC* 1953, pp. 207-214 e *LA* 1974, pp. 229-231. — Epitaffio romano di Surus: J. Spencer Northcote, *Epitaphs of the Catacombs,* London 1878, p. 165.
6. *Teologia*, pp. 427-458. — *Simbolismo,* pp. 336-354. — E. Testa, *La tradizione dei presbiteri e il suo fondamento* in *Atti della XX settimana Biblica,* Brescia pp. 177-190. — Iscrizione del museo Bezalel: copiata sull'originale. — Tomba di Nur: *Simbolismo,* pp. 340-354. — Lintello di Bennaui: *Syria* (Paris) 1929, p. 255. — Mosaico di S. Vittore a Milano: *Enciclopedia cattolica,* VIII, tav. 64. — Capitello di Seyr Ali Kasum: Lassus, *Inventaire Archéologique de la Region Nord-est de Hama,* p. 209. — Terra rossa portata in Europa: *Orientalia christiana periodica* 1949, p. 146. — Scefael con corona: De Rossi, *Roma sotterranea,* tav. 29, n. 35. — Iscrizione di Gerasa: *Gerasa*, tav. 132 a. — Lucerna di Gezer: *Gezer,* tav. 90.

FIGURE FUORI TESTO

1

2

1. Kh. Kilkisc, cimitero degli Arcontici. 2. Amuleto con la «scala cosmica».

1. Gerusalemme, ossuario.

4. Nazaret.

2. Gerusalemme, ossuario.

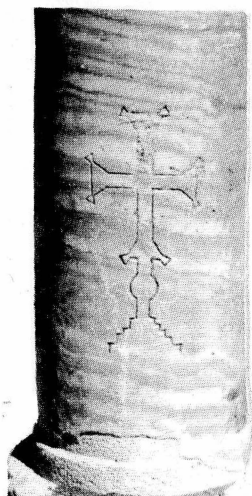
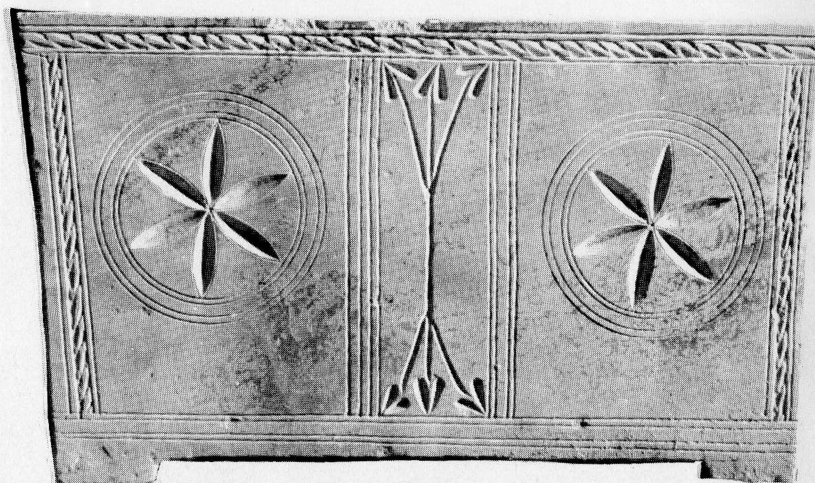
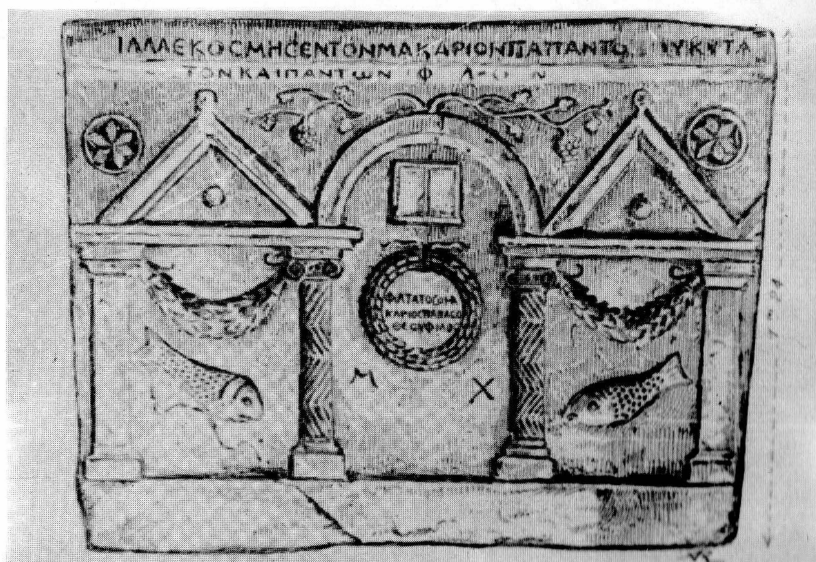
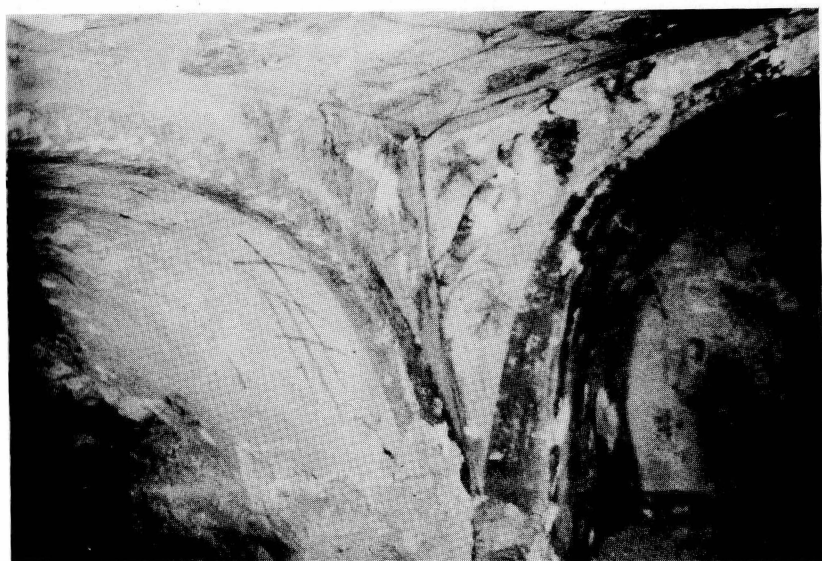
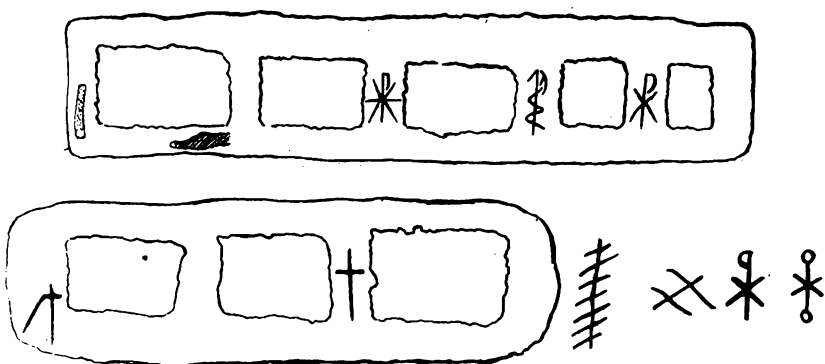
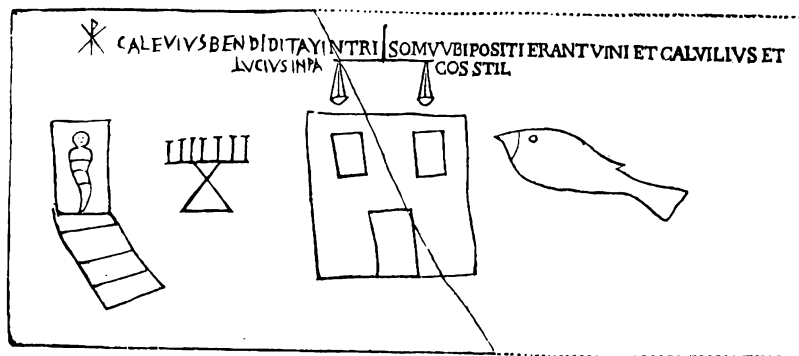
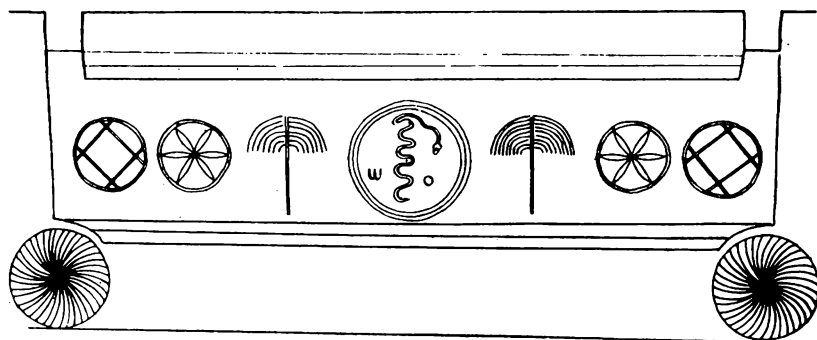
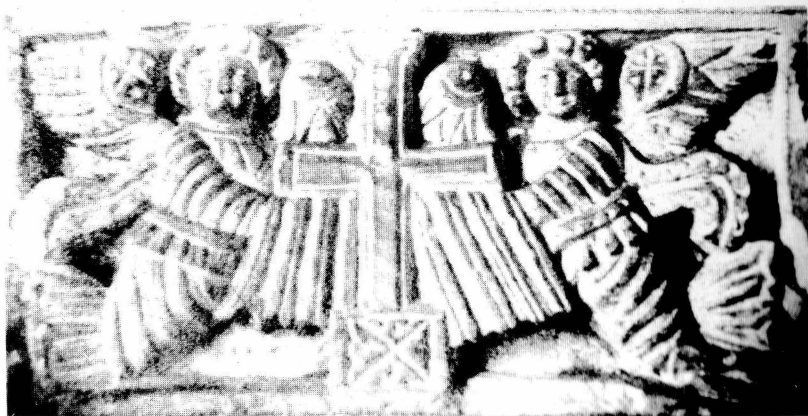
3. Nazaret, iscrizione ebraica.

5. Efeso.

1. Gerusalemme, Dominus Flevit, ossuario.

2. Sarcofago cristiano di Dorla (Asia).

Tavola IV

1. Monte Oliveto, tomba pitturata con uccelli.

2. Monte Oliveto, la croce della tomba pitturata.

1. Nazaret, parete con la rappresentazione del Paradiso.

2. Betfage, segni nella tomba millenarista.

1. Roma, cimitero di Generosa.

2. Urbino, iscrizione cristiana dell'anno 400.

3. Lintello di Maasarti in Siria.

1. Nazaret, graffito con S. Giovanni Battista

2. Egitto, bassorilievo con la croce portata dagli angeli.

Cairo, avorio con la cena col pesce.

2. Laminella di Beirut.

FIGURE NEL TESTO

FIGURE FUORI TESTO

INDICE ANALITICO

INDICE GENERALE